Digitized by Google

Phil. Un.
571.

Digitized by Google

München

<36623530940019

S

<36623530940019

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

MÜNCHEN

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Fünfzehnter Band.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1846.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Digitized by Google

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode. Zweiter Artikel. Von Dr. Friedrich Harms in Kiel 1

Das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft. Vom Prälaten Dr. von Mehring 32

Ueber Krause's Philosophie. Von Prof. Dr. Lindemann in Solothurn 52

J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze. Vom Herausgeber 112

Zweites Heft.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode. Von Dr. Friedr. Harms (Schluß) 148

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosophie und ihre nächste Aufgabe. Von Dr. Th. W. Danzel. Dritter Artikel. 192

Beiträge zur Charakteristik und Kritik der gegenwärtigen religiösen Zeitrichtungen. In Briefen an einen Freund. Von Dr. W. Hanne 249

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie. Von Dr. C. Lechler in Stuttgart 282

Digitized by Google

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

Zweiter Artikel.

Wenn im ersten Artikel dargestellt worden ist, daß und in wieweit die Behauptung einer äquivoken Erzeugung in die Naturwissenschaften eingedrungen ist und wie dieselbe in Verbindung steht mit der gleichen Theorie in Betreff des Erkennens und der ihr correspondirenden metaphysischen Voraussetzungen: so haben wir jetzt zu einer Kritik derselben Theorie in Betreff der natürlichen Dinge überzugehen. Nicht nur das Interesse, was an einer solchen Untersuchung genommen werden muß, berechtigt uns sie anzustellen, sondern ebensosehr die Betrachtung, daß vielleicht auf diesem Gebiete eine solche Untersuchung eher Eingang finden werde, weil sie objectiver zu sein scheint und daher ein freieres Urtheil begünstigt. Denn die Natur steht überhaupt in dem Verruf, daß sie den Begriff nicht festhalte und ihre Erscheinungen daher durch verschiedene und unbestimmte Begriffe erkannt werden könnten. Dieses Vorurtheil erleichtert die Untersuchung, indem es den Idealisten auf einen Standpunkt versetzen kann, von wo aus er es sich vielleicht erlaubt, verschiedene Möglichkeiten zur Erklärung ihrer Erscheinungen anzunehmen. Denn ohne einen solchen Versuch, sich verschiedene Möglichkeiten vorzustellen, kann man so wenig in das Wesen menschlicher Meinungen, wie in das der Dinge eindringen.

Digitized by Google

Die äquivoke Erzeugung der organischen Welt.

Die Entstehung der organischen Welt aus der unorganischen abzuleiten, erscheint als eine nothwendige Aufgabe der Naturphilosophie. Nicht nur das Bestreben, das Begriffssystem von einem Begriffe aus zu entwickeln, sondern gleichfalls das naturphilosophische Problem, das in der Zeugung liegt, soll zu der Erklärung der organischen Welt aus der unorganischen treiben. Jenem Bestreben würde freilich ebenso Genüge geleistet werden, wenn man vom Begriffe einer organischen Natur ausgehend das naturphilosophische Begriffssystem ableitete. Allein das Problem, das in einer organischen Welt liegt, treibt das wissenschaftliche Streben auf die unorganische Welt, als auf den Anfang eines solchen Systemes, zurück.

In der Natur gibt es eine Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben. Dieß ist der allgemeine Gedanke, von dem die Naturphilosophie ausgegangen ist. Durch ihn hat sie sich die Möglichkeit gegeben, die organische Natur aus der unorganischen abzuleiten. Das Werden ist der allgemeine Proceß des Entstehens und Vergehens, der durch die Natur hindurch geht und durch den die Materie zu immer höheren Stufen, Potenzen der Belebung emporgehoben wird. Da die Natur eine solche stufenartige Entwicklung sein soll, so liegt darin die Möglichkeit eines Uebergangs von der s. g. unorganischen Materie in die organische.

Wenn die höheren Organismen aus einem Keime entstehen, der die reale Möglichkeit ihrer Entwicklung enthält und früher als diese existirt, so scheinen die niederen Organismen einen solchen Keim, der der Grund ihrer Entwicklung sein kann, nicht zu produciren. Die Entstehung der niederen Organismen fordert daher eine andere Erklärung, als die der höheren. Wenn die Entstehung aus einem Keime nicht ohne Vermittlung der sich fortpflanzenden Organismen gedacht werden kann, so scheinen die niedern Organismen ohne Vermittlung eines Organismus, unmittelbar aus der Materie hervorzugehen. Da es eine solche

Digitized by Google

unmittelbare Entstehung von Organismen geben soll, so wird durch sie der Uebergang von der unorganisirten Materie zur organisirten vorgestellt. Es wird daher der allgemeine Gedanke einer einheitlichen Entwicklung in der Natur von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation der erklärende Grund für die Entstehung der niederen Organismen, die unmittelbar aus der unorganisirten Materie hervorgegangen sein sollen.

Die empirischen Naturwissenschaften haben die Versuche, durch welche ein Uebergang der unorganischen Materie (Granit — Gruithuisen) in die organische nachgewiesen sein soll, nicht bewährt gefunden und handeln daher von der generatio aequivoca in einem beschränkten Sinne. Nach ihnen soll eine generatio aequivoca nur da stattfinden, wo die schon organisirte Materie unmittelbar Grund von der Entstehung lebendiger Individuen wird. Hierdurch wird der Begriff der zweideutigen Entstehung von der Naturforschung, die der Erfahrung folgen muß, mit Recht beschränkt.

Allein diese Beschränkung der äquivoken Erzeugung auf eine Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie liegt nicht in dem Begriffe selbst und muß daher, sofern von ihm die Rede sein soll, aufgehoben werden. Denn es liegt in dem Begriffe einer solchen Erzeugung nur, daß diese ohne die Vermittlung eines Individuums derselben Gattung vor sich gehe. Daß man bisher nur eine solche Entstehung aus schon organisirter Materie wahrgenommen hat, entscheidet innerhalb der Spekulation nicht darüber, ob nur aus organisirter oder auch aus unorganischer Materie lebendige Wesen unmittelbar entstehen können.

Der allgemeine Gedanke aber von einer stufenartigen Entwicklung der Materie zeigt, daß ein solcher Uebergang möglich sei. Denn durch jenen allgemeinen Gedanken wird überhaupt die Grenze zwischen der organisirten und unorganisirten Materie nicht scharf gezogen, durch den Ernährungsproceß kann aber factisch eine Verwandlung der nicht-organisirten Materie in die organisirten — freilich nicht ohne die Vermittlung eines Organismus — dargethan werden. Weshalb sich die Spekulation für berechtigt

hält, durch die äquivoke Erzeugung im Allgemeinen den Uebergang der unorganischen Materie in die organische zu denken.

Wenn auch den Thieren ihr Blut, aus dem sie sich ernähren, von den Pflanzen vorgebildet wird *), und daher der Ernährungsproceß der Thiere insofern keine unorganische Materie in organisirte verwandelt, so geschieht dies doch theils durch den Secretionsproceß der Thiere, jedenfalls aber durch den Assimilationsproceß der Pflanzen, die durch ihn unorganische Materie in organische einsetzen, wodurch also dieser Uebergang factisch bewiesen wird.

Wird also theils durch den allgemeinen Gedanken von einer stufenartigen Entwicklung der Materie die Möglichkeit, theils durch den Ernährungsproceß der Organismen die Wirklichkeit eines Uebergangs der unorganischen Materie in die organische bewiesen: so scheint der Begriff einer generatio aequivoca gerechtfertigt zu sein, nach der die Materie unmittelbar Pflanzen und Thiere aus sich erzeugt. Diese Entstehungsart scheint demnach den allgemeinen Zusammenhang in der Natur zwischen ihrer organischen und unorganischen Daseinsweise zu begründen; sie erscheint als der nothwendige Gedanke, zu dem die Annahme einer stufenartigen Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben fortgehen muß, um sich in allen Theilen zu bewähren. Selbst durch Erfahrungen scheint dieser Gedanke bestätigt zu werden, indem die anzunehmende äquivoke Entstehung aus schon organisirter Materie und der Ernährungsproceß einmal diese Entstehungsart überhaupt, dann aber eine solche selbst aus unorganischer Materie nachweisen.

Bei dem mit dem Streben der idealistischen Naturphilosophie übereinstimmenden Bestreben der empirischen Naturwissenschaften, das Organische aus dem Unorganischen abzuleiten, wovon dort schon die angenommene äquivoke Erzeugungsart, hier aber das um sich greifende Erklären des Organischen aus einem Chemismus gleichfalls Zeugniß gibt, hat man sich nicht sehr darüber zu ver-

*) Liebig, „die Thier-Chemie“.

wundern, daß in den philoſophiſchen und empiriſchen Naturwiſſenſchaften überall die Keime ausgeſtreuet ſind zur Untergrabung einer organiſchen Naturbetrachtung, die nur noch theilweiſe, in mehrfach nicht angewandten Begriffserklärungen von der Phyſiologie und Biologie aufbewahrt wird.

Wenn auf die dargeſtellte Weiſe die Theorie einer äquivoken Erzeugung in den Naturwiſſenſchaften befeſtigt worden iſt, ſo wird eine ſolche Feſte von zwei Punkten nur anzugreifen und zu erobern ſein. Wie jedoch eine Belagerung nicht ohne Geſchütz und Truppen vollführt werden kann, ſo vermag man auch nicht ohne ein ſolches ein Gedankenſyſtem mit Erfolg anzugreifen. Sucht man aber einerſeits den Feind durch ſich ſelbſt aufzureiben, andrerſeits ihn zu umzingeln und zu ergreifen, ſo müſſen auch wir theils das zu bekämpfende Gedankenſyſtem in ſich ſelbſt zu vernichten, indem wir deſſen Widerſprüche zum Vorſchein bringen, theils aber daraus den Sieg zu gewinnen ſuchen, indem wir mit gewiſſen Gedanken das Schlachtfeld behaupten, die ſelbſt als die nothwendigen Vorausſetzungen des Kampfes erſcheinen werden.

Die beiden Punkte jedoch, wo der Feind verletzbar iſt, ſind die Identification des Ernährungsproceſſes mit dem Zeugungsproceſſe und die äquivoke Erzeugung ſelbſt als die urſprüngliche Entſtehung der organiſchen Welt, durch welche Entſtehungsart der nothwendige Zuſammenhang in der einheitlichen Entwicklung der Materie gegeben ſein ſoll.

a. Die Naturentwicklung als Grundlage einer äquivoken Erzeugung.

Nachdem man den Gedanken, daß in der Natur ein ununterbrochener Uebergang von einer Erſcheinung in die andere, von einem Naturweſen in das andere auf die Weiſe, daß dieſer Uebergang realiter („natürlich") vor ſich gehe, nicht mehr feſthalten konnte, hat man die Behauptung gewagt, „die Metamorphoſe komme nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwicklung ſei" (Hegel, Naturphiloſophie §. 249). Dieſe Behauptung iſt conſequenter als jene, nach der die Pflanzen und

Thiere aus dem Waſſer und die vollkommenen Organismen aus den niedern hervorgehen ſollen, denn ſie entſpricht dem Weſen des Idealismus, der Alles auf das allein Seiende, den Begriff reduciren muß. Allein die andere Vorſtellung hat das Weſen der Erſcheinung für ſich, wornach ſowohl die Erſcheinung am ganzen Begriffsſyſtem Theil hat, als auch deßhalb wenigſtens den Schein eines ſolchen natürlichen Ueberganges erzeugt. Daher haben die Naturphiloſophen, welche der Erſcheinungswelt näher ſtanden, wie Oken und Carus, immer mehr dieſe, als die andere Vorſtellung gehegt und vertheidigt, obgleich die Grundlagen ihrer Spekulation ſie zu jener als der conſequentern hätte führen müſſen.

Bei der Beurtheilung dieſer Gedanken kommt es weſentlich auf zwei Momente an, theils auf eine richtige Beobachtung, theils auf eine wahre Begriffsbeſtimmung.

Wenn die Erſcheinungswelt ein Uebergehen der einen Erſcheinung in die andere zeigt und eine jede, da in jeder daſſelbe enthalten iſt, ſich nur nach der Stufe, worauf ſie Alles zur Erſcheinung bringt, unterſcheidet, ſo folgt daraus weder, daß die erſcheinenden Dinge ebenſo in einander übergehen, und ſich nur graduell unterſcheiden, noch, wenn an die Stelle der Dinge deren Begriffe geſetzt werden, daß dieſe gradatim in einander übergehen, und ihnen die Metamorphoſe zukomme.

Indem die Erſcheinung nur entſteht dadurch, daß verſchiedene Dinge oder Begriffe an einander und am Werden Theil haben, ſo bringt ſie den nothwendigen Schein hervor, daß in ihr die Dinge in einander übergehen und ſich nur graduell von einander unterſcheiden. Daraus kann aber nur auf einen nothwendigen Zuſammenhang der Begriffe unter einander, nicht aber auf ein Uebergehen dieſer in einander geſchloſſen werden. Ein ſolcher Schluß wird nur durch verkehrte Beobachtungen und Vergleiche ſcheinbar gerechtfertigt.

Es iſt eine gewöhnliche Behauptung, daß das Leben der Thiere ein nur leibliches, an dem das geiſtige als ein Moment hafte, das des Menſchen aber ein geiſtiges ſei, in dem das leibliche nur noch Moment ſei. Aus dieſer Behauptung wird ein Uebergang

der Natur in den Geist gefolgert, und demnach dem Begriffe eine Metamorphose beigelegt, die ihm nicht zukommt.

Diese dem Begriffe zukommende Metamorphose von dem pflanzlichen Leben, indem der Gattungsproceß in das thierische, in dem das geistige Leben nur noch Moment ist, beruht auf ungenauen Beobachtungen und verkehrten Analogieen. Wenn das leibliche Leben der Pflanzen und Thiere mit dem geistigen des Menschen verglichen wird, so ergibt sich freilich, daß dieses vollkommner entwickelt ist, als jenes, daraus folgt aber nicht, daß bei den Thieren das geistige nur Moment sei. Sondern wie nur gleiche Dinge überhaupt mit einander verglichen werden können, so kann auch das geistige Leben der Menschen mit dem leiblichen der Thiere nicht unmittelbar verglichen und daraus auf einen Uebergang der Begriffe in einander geschlossen werden. Denn es kann entweder nur der Mensch mit dem Thiere oder das leibliche und geistige Leben des einen mit dem des andern, oder das leibliche Leben des einen mit dessen geistigen verglichen werden. Wenn aber die verschiedenen Seiten verschiedener Dinge mit einander verglichen werden, so muß festgehalten werden, daß diese verschiedenen Dingen zugehören und nicht von der einen Seite des einen zu der andern des andern Dinges unmittelbar übergegangen werden kann.

Da es überall schwer ist, die geistigen Erscheinungen eines andern Dinges zu erkennen, diese Erscheinungen aber bei den Thieren noch wenig Gegenstand der Erfahrung geworden sind, so hat man sie bei Seite liegen und sich dadurch verführen lassen, theils die geistige Seite an dem animalischen Leben nur als ein Moment zu bestimmen, theils von dem leiblichen Thierleben zu dem geistigen Leben des Menschen den Uebergang finden zu wollen.

Wenn diese ungenaue Wahrnehmung und verkehrte Analogie, die sich bei allen s. g. Begriffs-Uebergängen und Metamorphosen nachweisen läßt, zu der Annahme einer Naturentwicklung, die von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation in einer ununterbrochenen Reihe fortgehen soll, führt, so kann dieselbe, die ander-

seits nur die Behauptung eines absoluten Werdens für sich hat, und demnach überhaupt auf einem Grunde ruht, der nichts zu tragen vermag, die äquivoke Entstehungsart als den nothwendigen Gedanken für eine Vermittelung der unorganischen Materie mit der organischen nicht rechtfertigen. Die äquivoke Entstehungsart muß daher aus anderen Principien begründet werden, wenn sie überhaupt wahr sein soll, und die Naturentwicklung auf eine andere Weise gedacht werden, wenn sie überhaupt stattfindet.

Da das Sein der Qualität nach nicht einfach, sondern, wie hier angenommen werden darf, mannigfaltig ist, so muß gleichfalls in der Natur eine Vielheit von Beschaffenheiten der Materie gedacht werden. Bei einer Annahme vielfacher Qualitäten des Seins kann aber ein Uebergehen der Begriffe in einander nicht gedacht werden; es kann daher der Uebergang der Erscheinungen in einander, die Naturentwicklung nicht zusammenfallen mit der Entwicklung des Begriffes, dem jene nicht inhärirt. Die Naturentwicklung muß daher als eine von der Entwicklung des Begriffes freie gedacht werden, oder der Zusammenhang der durch ihre Begriffe gedachten Gegenstände, und das Uebergehen einer Erscheinung in die andere sind nicht dasselbe. Jener Zusammenhang ist eine ewige Ordnung der Dinge, wie sie an und für sich sind, diese Entwicklung aber eine zeitlich-räumliche. Beide können nicht dasselbe sein, weil das Werden nicht absolut und kein reales Prädicat ist.

Nicht der Gedanke, daß in der Natur überhaupt eine Entwicklung statt findet, sondern der bestimmte, daß diese Entwicklung eine Metamorphose der Begriffe sein soll, macht sowohl diese Entwicklung als die Begründung der ungleichartigen Erzeugung in ihr unmöglich. Wenn dennoch eine Entwicklung in der Natur denkbar wäre, so könnte in ihr diese Erzeugungsart gedacht werden und wäre von dem Begriff der Entwicklung selbst abhängig.

Nach dem Begriff der Naturentwicklung, welche die bisherige Naturphilosophie aufgestellt hat, hatte in dieser Entwicklung die ungleichartige Erzeugung ihre bestimmte Stelle. Sie war die

ursprüngliche Erzeugung in der Natur, wodurch ihre unorganische mit ihrer organischen Daseinsweise vermittelt wird. Das Bedürfniß, einen Uebergang zu finden von der unorganischen Natur in die organische, und die geheimnißvolle Entstehungsweise gewisser Organismen brachte die Theorie der äquivoken Erzeugung hervor. Allein es fragt sich, nachdem einmal die bestimmte Entwicklungsweise der Natur negirt werden muß, ob die ungleichartige Erzeugung den angegebenen Ort noch einnehmen kann.

Durch eine ungleichartige Entstehung soll die organische Welt aus der unorganischen abgeleitet werden. Die Naturphilosophen haben wohl immer gefühlt, daß dies ein verzweiflungsvolles Unternehmen ist. Das Leben aus dem Tode, das Positive aus dem Negativen abzuleiten, erregt mit Recht im Denken Anstoß. Es hatte sich aber dem Denken diese Nothwendigkeit ergeben, daß es genügen mußte. Da es unmöglich ist, das Leben aus dem Todten, das Positive aus dem Negativen zu gewinnen, dennoch aber ein solcher Versuch gewagt werden mußte, so half man sich mit der Erklärung, daß es gar keine unorganische, todte Natur gebe. Wenn die s. g. unorganische Natur schon an sich belebt ist, sie das allgemeine Leben ist, wird sie in das Leben besonderer Organismen übergehen und demnach die äquivoke Erzeugung statt finden können.

Es soll keine unorganische Natur geben, sondern die ganze Natur soll lebendig und thätig sein. Dieser Gedanke ist ebenso oft ausgesprochen, wie ihm von Seiten der Naturforschung widersprochen ist. Allein daß diese Grund hätte dagegen aufzutreten, kann man, wenn man ihr eignes Unternehmen, aus einem Chemismus und Mechanismus den Organismus zusammenzusetzen, betrachtet, nicht behaupten.

Die Natur kann an sich nicht unorganisch sein, das ist vollkommen richtig, und vielleicht die Meinung der Naturphilosophie. Daraus folgt aber nicht, daß es keine unorganische Natur gebe, oder daß diese selbst lebendig sei, etwa — wie das oft angeführt worden ist, — weil die Materie ein Product von Kräften oder nur ein Hemmungspunkt reiner Thätigkeit, und somit durch und durch

Thätigkeit sei. Denn nicht darin, daß der Materie Kräfte oder Thätigkeiten innewohnen, besteht die organische oder unorganische Eigenschaft derselben, sondern in der Art und Weise, wie diese Kräfte oder Thätigkeiten wirken.

Wenn die s. g. unorganische Natur, aus der durch Generatio aequivoca die organische hervorgehen soll, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach nicht an sich lebendig sein kann, weil die Art und Weise ihres Wirkens eine mechanische und chemische ist, so bleibt das Unternehmen ein verzweiflungsvolles, durch das die organische Natur dem Reiche des Zufalls übergeben wird.

Soll es nothwendig sein, durch generatio aequivoca die Entstehung der organischen Natur zu erklären, so muß es möglich sein, die unorganische Natur als das Erste und Ursprüngliche in der Natur zu denken. Kommt zu dieser Natur die organische erst hinzu, so ist der Natur an sich die Organisation zufällig. Daraus muß es erklärt werden, warum die spekulativen und empirischen Naturwissenschaften nicht ablassen den Organismus als ein zufälliges Product von einem Mechanismus und Chemismus zu betrachten, weil sie die Organisation der Natur an sich nicht beilegen.

Es ist in diesem Gedankensysteme die Möglichkeit nicht vorhanden, die unorganische Natur als die erste für uns oder als die erste im Werden, und die unmittelbare Erzeugung des Organischen als einen Erkenntnißbegriff (principium cognoscendi) zu betrachten, weil die Entwicklung der Natur die Metamorphose des Begriffes ist. Wenn die Entwicklung der Natur ihre begriffliche Entwicklung ist, so muß das, was im Werden oder für das Bewußtsein das Erste ist, es auch an sich oder dem Begriffe nach sein. Alsdann mag man noch soviel versichern, daß die erste Natur (die unorganische) an sich nicht todt, sondern lebendig sei, und selbst in dieser Behauptung das Richtige meinen, es bleibt die äquivoke Erzeugung und ihr Product ein objectiver Zufall.

Wenn man auch der Meinung sein sollte, daß die Natur an sich nicht unorganisch sei, daneben aber behauptet, daß die zuerst erscheinende Natur (die unorganische) begrifflich die erste sei, so

irrt man sich nicht nur, indem man den Begriff mit der Erscheinung verwechselt, sondern es wird dadurch die Unmöglichkeit involvirt, die Natur an sich als eine organische zu betrachten. Denn es soll nicht nur der Erscheinung, sondern auch dem Begriffe nach die organische Natur die zweite Bestimmung der Natur sein, weshalb sie nicht die erste sein kann.

Bei dieser Schwierigkeit, die die Entwicklung der Natur als Metamorphose des Begriffes, und der damit verbundenen ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt herbeiführt, die unorganische Natur theils als die dem Begriffe und der Erscheinung nach erste Bestimmung der Natur, theils die Natur an sich nicht als todt zu betrachten, — erscheint der Begriff des absoluten Werdens als ein Deus ex machina, der alles wieder in Ordnung zu bringen sich befleißigt. Denn er erklärt, daß von einem Ersten und Zweiten, von einer unorganischen und einer organischen Natur nicht die Rede sei, sondern daß beide ewig beisammen und ewig aus einander hervorgegangen seien. Solche Machtsprüche eines vernunftlosen Gottes können freilich die Naturphilosophen, welche seine Offenbarungen uns verkünden, davon überreden, daß Alles, was die Geschichte der Natur als Thatsachen nachweist, gegen jene Machtsprüche gehalten leeres Gerede sei. Wem jedoch solche Offenbarungen nicht zugekommen sind, oder wer ihnen so wenig als dem Widerspruche Wahrheit zuschreiben kann, der muß anerkennen, daß, es möge nun die Natur ihrem Begriffe nach organisch oder unorganisch, oder beides oder keines von beiden sein, es nachweisbar eine Zeit auf unserer Erde gab, wo keine Organismen existirten. Jener Deus daher, der die Entwicklung der Natur für eine Metamorphose des Begriffes hält, hat theils von der erscheinenden Natur nicht die rechte Kunde erhalten, theils muß er, wenn er sie nachträglich erhält, darüber erstaunen, wie sehr sich seine Natur, das absolute Werden, in einigen Jahrtausenden verändert hat, und wie wenig er anfänglich noch von sich selbst wußte. Denn vor so vielen Jahren mag er vielleicht der Meinung gewesen sein, daß Alles beisammen gewesen und ewig in einander übergegangen ist, heute jedoch, wenn er sich

vielleicht der Vergangenheit erinnert, muß es ihm einfallen, daß die organische Welt später entstanden ist, als die unorganische. Dabei muß freilich von Zeit und Raum, und von einer zeitlich-räumlichen Entwicklung der Natur, die keine begriffliche ist, geredet werden, allein dieser durch das absolute Werden allmächtige Deus kann auch davon reden, denn er hat das Privilegium fortgehend sich zu widersprechen. Dieser Deus tröstet sich in seinem Schicksal damit, daß er nicht so willkürlich verfahre als sein Genosse, der theologische Gott, wenn dieser sich damit beschäftigt, die Wunder der Schöpfung metaphysisch zu erklären. Diese Willkür und jener Despotismus des absoluten Werden sind jedoch nur Erscheinungen zweier gleich berechtigter Standpunkte, die statt, wie es geschieht, sich zu bekämpfen, zu der Einsicht kommen sollten, daß sie der Wahrheit gleich ferne stehen.

Mit dem Umherschwärmen der Theologie in allen Gebieten der Wissenschaft und der Willkür, der sie sich bedienen muß, um nur einigermaßen in diesen ihr fremden Gebieten fortzukommen, haben wir es hier nicht zu thun. Für uns sind vielmehr von großem Interesse die Machtsprüche des absoluten Werdens, denn sie können das Erkennen veranlassen, das begriffliche Sein der Natur von ihrer erscheinenden Entwicklung zu sondern und dadurch die Möglichkeit einer veränderten Betrachtung der Natur zu bewerkstelligen.

Die Entwicklung der Natur ist eine Metamorphose des Begriffes, dies ist der Gedanke, dem die äquivoke Erzeugung ihre Vertheidigung verdankt, der aber in der That nicht gedacht werden kann. Die Verbindung der natürlichen Entwicklung mit der Metamorphose des Begriffes bringt Widersprüche hervor, die durch die Machtsprüche des absoluten Werdens für gelöst erklärt werden. In der Natur soll eine einheitliche Entwicklung stattfinden von der rohen Materie bis zur organisirten, die für eine Metamorphose des Begriffs gehalten wird. In dieser begrifflichen Entwicklung ist die äquivoke Erzeugung ein nothwendiger Gedanke, wodurch eine Verbindung verschiedener Bestimmungen der Natur ermittelt wird. Von diesen Bestimmungen aber widerspricht sich

die eine, indem ſie die unorganiſche Natur iſt und eine lebendige ſein ſoll; widerſpricht ſich die andere, indem ſie als organiſche Natur eine nothwendige Beſtimmung der Natur ſein ſoll, aber eine nur zufällige iſt. Da die ſich widerſprechenden Beſtimmungen derſelben Natur angehören, widerſpricht ſich die Natur ſelbſt. Die Natur ſoll, weil ſie ſelbſt das abſolute Werden iſt, ſowohl organiſch als unorganiſch ſein, weil aber ihre erſcheinende Entwicklung ihre begriffliche Metamorphoſe iſt, iſt ihre erſte und urſprüngliche Beſtimmung die unorganiſche Natur, die aber an ſich nicht unorganiſch ſein ſoll; iſt ihre zweite Beſtimmung die organiſche Natur, die, weil die erſcheinende Natur eine Metamorphoſe des Begriffes iſt, nicht als eine urſprünglich, ſondern in der Zeit hinzugekommene Beſtimmung angeſehen werden muß. Die unorganiſche Natur ſoll lebendig ſein; die unorganiſche und organiſche Natur nothwendige Beſtimmungen der einen Natur; die unorganiſche Natur die urſprüngliche Natur; die organiſche eine zufällige Beſtimmung der Natur; dieß ſind die widerſprechenden Prädicate einer Natur, deren Entwicklung eine Metarmophoſe des Begriffes ſein ſoll.

Nach dieſer Begriffsbeſtimmung der Natur kann die äquivoke Erzeugung kein nothwendiger Gedanke in der Entwicklung des Naturſyſtems ſein. Sondern wie die organiſche Natur ein zufälliges Product der Begriffsentwicklung der Natur iſt, ſo iſt es auch ihre urſprüngliche Entſtehungsweiſe. Deßhalb iſt weder die organiſche Natur noch ihre urſprüngliche, aequivoke Entſtehungsweiſe in einem Naturſyſtem zu begreifen, nach dem die Metamorphoſe der Begriffe die Entwicklung der Natur iſt.

Es muß daher, wenn die Entſtehung des Organiſchen überhaupt oder die äquivoke Entſtehungsweiſe deſſelben im Beſondern begriffen werden ſoll, eine Verbindung von Vorſtellungen aufgehoben werden, die ſich widerſpricht. Die Entwicklung der Natur kann nicht eine Metamorphoſe des Begriffes ſein, und die begriffliche Natur nicht ihre Entwicklung. Die Behauptung, daß die Natur an ſich nicht unorganiſch ſei, und daß die organiſche Natur eine entſtandene iſt, iſt nur unter der

Bedingung zu vertheidigen möglich, daß diese Entwicklung als eine räumlich-zeitliche Veränderung für unser Bewußtsein, jene Bestimmung der Natur aber als eine wesentliche, die ihr auf ewige Weise beiwohnt, betrachtet wird. Wenn die Natur an sich nicht unorganisch und ihre Entwicklung eine Veränderung für das Bewußtsein ist, kann die Natur, wie sie an sich ist, Grundlage der erscheinenden Natur sein, und es muß daher möglich sein, die entstandene organische Natur aus jener abzuleiten, weil diese Entstehung eine zeitliche Veränderung für das Bewußtsein ist. Die äquivoke Erzeugung könnte alsdann begriffen werden als ein Erkenntnißprincip, durch das aus der Erscheinung nachgewiesen werden kann, was an und für sich gewiß ist, daß die organische Natur eine wesentliche Bestimmung der Natur ist. Nur unter dieser Bedingung ist überhaupt eine erscheinende Natur möglich. Die Erscheinungen können weder Begriffe noch Bruchstücke von Begriffen sein, die erscheinenden Dinge daher nicht Theile ihres Begriffssystemes sein, sondern jedem erscheinenden Dinge liegt das ganze Begriffssystem zu Grunde, weßhalb die Bestimmung des Dinges in seinen Erscheinungen liegen muß.

b) Der Begriff der äquivoken Erzeugung.

Der allgemeine Gedanke einer stetigen Naturentwicklung, wie das Geheimnißvolle und Zweideutige, was in gewissen Erzeugungen liegt, veranlaßt den Gedanken einer äquivoken Erzeugung. Wenn diese aber einer Metamorphose des Begriffes angehören sollte, müßte das Geheimnißvolle und Zweideutige gleichfalls derselben zukommen, und wäre deßhalb, wie es bei der Naturphilosophie der Fall ist, nicht zu durchdringen. Es giebt aber an sich kein Geheimniß und keine Zweideutigkeit, sondern nur für uns ist diese Entstehungsweise zweideutig und geheimnißvoll.

Für uns liegt ein Geheimniß in der zweideutigen Entstehungsweise der organischen Welt, weil darin eine Erzeugung ohne Vermittlung eines Organismus vorgestellt wird. Freiwillig, wie die Naturforscher sich ausdrücken, soll hiernach die Natur zeugen, eine Pflanzen- und Thierwelt entstehen, die selbst Grund ihrer Entstehung wäre, wie ein Ich, das sich selbst setzt.

Da aus einem allgemeinen Principe, durch das ein unmittelbarer Uebergang der unorganischen Materie in die organische gesetzt wird, diese Generation nicht gerechtfertigt werden kann, weil jenes allgemeine Princip widersprechend bestimmt war, so muß nochmals nachgesehen werden, ob sie durch Thatsachen oder Begriffe gerechtfertigt werden könne.

Die Erfahrung von einem Uebergange der unorganischen Materie in die organische kann nicht bestritten werden, denn sie wird durch den Ernährungsproceß bewiesen. Durch diese Erfahrung kann aber nicht bewiesen werden, daß dieser Uebergang ein unvermittelter sei. Denn durch den sich ernährenden Organismus wird das Organisiren der unorganisirten Materie vermittelt. Darnach aber giebt es ohne eine organisirende Thätigkeit keine organisirte Materie, und die unorganische Materie verwandelt sich nicht unmittelbar in organisirte.

Die Beobachtungen über eine generatio aequivoca reichen höchstens bis zu einer Entstehungsweise von Organismen aus schon organisirter Materie. Aus diesen Beobachtungen würde demnach gleichfalls folgen, daß ohne die Vermittelung einer organisirenden Thätigkeit kein Organismus entsteht.

Wenn es daher eine Verwandlung der unorganischen Materie in die organische, eine unmittelbare Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie giebt, so zeigt die Erfahrung jedoch, daß dieß nur vermittelst einer organisirenden Thätigkeit geschehen sei. Darnach erscheint die äquivoke Entstehung des Organismus nicht als eine ursprüngliche, sondern als eine abgeleitete; und dieselbe würde neben der geschlechtlosen Erzeugung ihre Stelle finden. Daher müssen wir versuchen die äquivoke Erzeugung als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen darzulegen.

Es ist ein Irrthum der Hegel'schen Philosophie, wenn sie meint, daß nur die durch getrennte Geschlechter vermittelte Zeugung dem Begriffe derselben entspreche und daß, weil sich diese im Pflanzenreiche nur bei wenigen Familien findet, der Gattungsproceß der Pflanzen ein nur „formeller" und uneigentlicher sei.

Weil die Pflanze es noch nicht bis zum Geschlechtsproceß der Thiere gebracht hat, wie es heißt, deßhalb kann der pflanzliche Gattungsproceß so wenig ein formeller, als „noch" keiner sein. Gewisse Modificationen als zum Wesen eines Begriffes gehörig zu betrachten, und erst diesen Begriff als den adäquaten zu bezeichnen, ist die Eigenthümlichkeit einer Philosophie, die nur vollkommene oder unvollkommene Begriffe kennt. Die geschlechtliche Zeugung ist um nichts mehr Gattungsproceß als die geschlechtslose. Nur wenn überhaupt bei einem Begriffe von einem „Mehr" oder „Noch nicht" und „Nicht Mehr" die Rede ist, kann, wie in unserem Falle, der geschlechtliche Gattungsproceß mit dem Gattungsprocesse überhaupt identificirt (oder verwechselt) werden, und alsdann der geschlechtslose Proceß als ein Proceß bezeichnet werden, der noch nicht Gattungsproceß ist; diese Behauptung ist aber nicht weniger irrthümlich als die Meinung: omne vivum ex ovo, die in einer Zeit entstanden war, wo die Präformationstheorie an der Tagesordnung war, und die geschlechtslose Zeugung wenig beachtet wurde.

In der geschlechtslosen Zeugung vollzieht sich der Gattungsproceß durch ein Individuum, das durch Sonderung Grund der Existenz von anderen Individuen wird. In der äquivoken Erzeugung würde nach obiger Bestimmung ein Gattungsproceß stattfinden, in dem nicht-lebendige, organisirte Materie Grund der Existenz lebendiger Individuen würde. Wenn in der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ein lebendiges Individuum zur Existenz eines andern Individuum seiner Gattung nothwendig ist, so wird durch die äquivoke Erzeugung einer organisirten Materie die Eigenschaft beigelegt, für sich lebendige Individuen hervorzubringen, die nicht nothwendig ihre Organisation von einem Individuum derselben Gattung erlangt hat. In der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ist immer die Existenz eines Individuums durch ein anderes seiner Gattung vermittelt, in der äquivoken Erzeugung ist die Existenz eines Individuums durch eine organisirte Materie verschiedener Gattung vermittelt.

Bei der geschlechtlichen Zeugung wird ein Keim producirt, der

die reale Möglichkeit eines lebendigen Individuums derselben Gattung enthält, bei der geschlechtslosen Zeugung ist die organische Materie des sich fortpflanzenden Individuums für sich diese reale Möglichkeit, nach der äquivoken Erzeugung ist die organische Materie überhaupt die reale Möglichkeit für die Entstehung verschiedener Organismen.

Die Nothwendigkeit einer geschlechtlichen, einer geschlechtslosen, einer äquivoken Erzeugung kann in der verschiedenen Organisation der Materie gefunden werden. Je höher die Materie organisirt ist, je weiter die Besonderung der Organisation fortgeschritten ist, um so mehr Vermittlungen fordert der Gattungsproceß. Wenn die einzelnen Theile des Organismus einander alle gleich sind, ist jeder Theil eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum, wenn aber jeder Theil auf eine besondere Weise organisirt ist, so kann nur durch Production eines besonderen Keimes gezeugt werden; wenn endlich die Organisation nur die geringste ist, so scheint es, wäre für die Entstehung dieser Organismen jede Materie, wiefern sie überhaupt nur organisirt ist, eine reale Möglichkeit, obgleich auch hier bei Infusion verschiedener organischer Materie eine Entstehung verschiedener Organismen beobachtet worden ist.

Soweit die Erfahrungen reichen, scheint jedoch der Begriff einer äquivoken Erzeugung theils nicht bestätigt, theils durch sie wesentlich modificirt zu werden, und für die äquivoke Erzeugung ihrem reineren Begriffe nach nur die eine Thatsache einer ursprünglichen Entstehung der organischen Welt zu zeugen.

Aus den bisher bekannten Erfahrungen kann aber nicht auf eine ursprüngliche äquivoke Entstehung organischer Materie geschlossen werden. Vielmehr zeigen diese Erfahrungen, daß die beobachtete äquivoke Zeugung — sofern sie überhaupt stattfindet — und die unmittelbarste Verwandlung unorganischer Materie in organische, nie ohne eine Vermittelung von Organismen vorkomme, und sie läßt nur die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung niederer Organismen aus schon organisirter Materie zu. Demnach wird hiernach der Begriff einer generatio aequivoca wesentlich verändert,

insofern darnach nicht nur negirt werden muß, daß diese Entstehungsweise die ursprüngliche sei, sondern gleichfalls, daß ohne Vermittlung von Organismen gezeugt werde, oder eine unmittelbare Verwandlung unorganischer Materie in organische stattfinde.

Das Geheimnißvolle einer generatio aequivoca verschwindet, wenn ihr Begriff auf diese Weise modificirt wird. Sie erscheint dann nur noch als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen, zumal wenn nachgewiesen werden könnte, daß Infusion verschiedener organischer Materie bestimmte Organismen erzeuge.

Es liegt weder etwas Unmögliches darin, daß die höher organisirte Materie durch ihr Zerfallen die reale Bedingung für niedere Organismen enthalte, noch würde diese Entstehungsweise mit der geschlechtlichen und geschlechtslosen in Widerspruch stehen, da auch sie, wie diese, nur durch Vermittlung einer organisirenden Thätigkeit sich vollzieht. Unterscheiden würde sich die äquivoke Erzeugung von jenen beiden nur dadurch, daß nicht die organisirenden Kräfte einer bestimmten Gattung, sondern durch höhere Organismen überhaupt diese Entstehung vermittelt werde. Wenn hierin eine Zweideutigkeit liegt, wiefern um es so auszudrücken, die Eltern der durch generatio aequivoca erzeugten Geschöpfe unerkennbar blieben, so ist zu erwarten, daß die Erfahrung durch Entdeckung eines Gesetzes für die Art und Weise, wie Infusionen verschiedener organisirter Materie verschiedene Organismen producirt, diese aufheben werde.

Die Untersuchung über die äquivoke Erzeugung ist vom Standpunkte der Erfahrung aus zuletzt geführt worden, und dadurch ein Resultat gewonnen, das nicht für, sondern wider diese Theorie spricht. Die Theorie der äquivoken Entstehung erscheint darnach als eine unberechtigte, die weder eine ursprüngliche noch eine unmittelbare sein kann. Und statt der nothwendige Gedanke einer Entwicklung zu sein, die stufenweise von der unorganischen zur organischen Materie fortschreitet, erscheint sie vielmehr als der Gedanke einer Entwicklung in umgekehrter Ordnung, ist aber ein Band einer höher organisirten Materie mit der weniger organi-

sirten. Diese Entstehung setzt das Dasein einer ganzen Welt besonderer Wesen voraus, die sie zu erklären Miene macht.

Die Theorie einer äquivoken Entstehung, wie sie von einer Identitätsphilosophie gedacht werden muß, setzte voraus, daß in der ganzen Naturentwicklung dieselbe Qualität erscheine und daß die verschiedenen Qualitäten, die zu sein und hervorgebracht zu werden scheinen, durch diese Entstehung erklärt werden müßten, indem sie selbst erst die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung ermöglichen sollte. So wenig ist diese ganze Theorie eine wahre, daß durch ihre kritische Betrachtung sich eine ihr entgegengesetzte Annahme über die Natur ergibt. Was diese Theorie erklären soll, muß sie als nothwendige Principien voraussetzen, woraus sie selbst erst verstanden werden kann.

Wenn die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung epigenetisch gedacht werden müssen, so ist durch diese Untersuchung zugleich der Beweis geführt, daß, wie metaphysisch mannigfaltige Qualitäten des Seins angenommen werden müssen, der ursprüngliche Gedanke einer organischen Entstehung der der Epigenesis sei, da diese selbst von der äquivoken Entstehung vorausgesetzt wird.

Auf Grund der Erfahrung kann behauptet werden, daß es keine äquivoke Entstehung gebe, und daß diese Theorie den Naturzusammenhang verkehre. Auf der speculativen Untersuchung über die Begründung einer solchen Theorie und Entstehung in dem Begriffe einer Naturentwicklung, die als Metamorphose des Begriffes von der unorganischen zur organischen Materie fortgehe, ist ihre Unmöglichkeit überhaupt erweisbar, weil sie selbst und ihr Product, die organische Welt, objective zufällig sind, und weil überhaupt eine solche Entwicklung, in der sie eine nothwendige Stelle behaupten soll, nicht möglich ist. Daher kann die ursprüngliche Entstehung der organischen Welt nicht nach dieser Theorie vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Entstehung erklärt nicht nur nicht die organische Welt, weil sie sie selbst voraussetzt, sondern macht sie unmöglich.

Eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt kann

nur gedacht werden, wenn erstlich die ganze Geschichte der Natur als eine zeitliche Veränderung für uns erklärt werden kann, und deßhalb zweitens die Natur an und für sich nicht als eine unorganische oder in jenem obigen Sinne nicht als eine im Allgemeinen lebendige (d. h. thätige) braucht vorgestellt zu werden. Dann würde sich nachweisen lassen, daß die Bedingungen, die zur Entstehung einer organischen Natur heute nothwendig sind, es ebenso ehemals waren, und daß diese im Begriffe der Natur enthalten sind, wiefern dieser nothwendig einer organisirenden Kraft in ihrer Entwicklung beigelegt werden muß. Es überschreitet aber die Grenzen dieser Abhandlung, die Untersuchung weiter als bis zu dieser Möglichkeit zu führen, da sie ihr Ziel schon erreicht hat, wenn das geheimnißvolle Gespenst einer ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt verschwunden ist, das auf eine lästige Weise die Speculation gefangen genommen hat.

c. Die Identität des Zeugungs- und Ernährungsprocesses als Folge aus der Annahme einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung.

Wenn die äquivoke Entstehung nach den dargelegten Thatsachen und Begriffen nur als eine Art der Entstehung neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen Erzeugung angesehen werden kann, so muß sich auch die Theorie dieser beiden letztern wesentlich verändern, deren allgemeiner Ausdruck nach einer äquivoken Erzeugungstheorie in dem Satze enthalten ist, der Organismus erzeuge seines Gleichen indem er sich ernährt. Die Theorie von einer äquivoken Entstehung der organischen Welt hat sich uns einerseits, wiefern durch sie eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt erklärt werden soll, verwandelt in eine Entstehungsart, die selbst entweder aus einer Präformation oder Proformationstheorie verstanden werden kann, andrerseits muß die univoke Entstehungsweise nicht nach der Erklärung einer äquivoken Erzeugung, sondern gleichfalls epigenetisch vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Erzeugung kann selbst als eine präformirte vorgestellt werden, wenn angenommen wird, daß die Keime der

organiſchen Weſen, deren Entſtehung eine zweideutige genannt wird, überall verbreitet und vorgebildet ſind und in den Infuſionen ſich vorfinden ſollen. Auf dieſe Theorie iſt hier nicht weiter Rückſicht genommen, zumal da ſie heute keine Anhänger mehr hat und aus andern Gründen ſich die Wahrheit der Epigeneſis ergiebt, die daher nach Beſeitigung der äquivoken Zeugungstheorie zu Grunde gelegt werden muß.

Nachdem von C. Fr. Wolff und Blumenbach die Evolutionstheorie (Präformation) ſiegreich widerlegt worden war, und namentlich von jenem die Samenerzeugung als ein gehemmtes Wachſen vorgeſtellt, und Goethe die Metamorphoſe der Pflanze darlegte, acceptirte die idealiſtiſche Naturphiloſophie dieſe Vorſtellungen, die mit ihrer Erkenntnißtheorie übereinſtimmten, und veranlaßte andrerſeits die empiriſche Naturwiſſenſchaften die von ihr gemeinte Epigeneſis in der That als eine äquivoke Erzeugung vorzuſtellen. Der Erkenntnißproceß wurde ſchon bei Fichte als eine äquivoke Erzeugung vorgeſtellt, nach der, wie man es jetzt nennt, die Vorſtellungen in Gedanken und Begriffe und dieſe in einander übergehen, indem ſie ſich ſelbſt denken, weßhalb die idealiſtiſche Naturphiloſophie die Theorie vom Bildungstrieb und Wolff's und Goethes Vorſtellung ſich aneignen konnte.

In der Beurtheilung dieſer Theorie handelt es ſich weſentlich um die Begriffsbeſtimmung eines individuellen und eines Gattungs-Proceſſes. Nur, wenn beide weſentlich identiſch ſind, kann von einem Uebergange des Ernährungs-Proceſſes in den Gattungs-Proceß die Rede ſein, und dieſer als ein modificirter, gehemmter Ernährungs-Proceß vorgeſtellt werden. Wenn aber beide Proceſſe weſentlich verſchieden ſind, ſo muß der Vorgang der (Keim-) Zeugung anders vorgeſtellt werden als der Ernährung, der eine als ein Gattungs-Proceß, in dem das Individuum ſelbſt Organ iſt, der andere als ein Proceß des Individuum, während nach der erſten Vorſtellungsweiſe das Individuum in beiden Proceſſen weſentlich dieſelbe Function ausübt.

Die Entwicklung des Gattungs-Proceſſes aus dem Ernährungs-Proceß des Individuum wird in der Hegel'ſchen Philoſo-

sophie auf folgende Weise dargestellt, woran überhaupt der wesentliche Charakter dieser Philosophie erkannt werden kann. Daß die idealistische Naturphilosophie nur eine angewandte Logik ist, erhellt vornemlich aus ihrer Betrachtung des lebendigen Organismus, der als unmittelbare Idee — Identität des Begriffs mit seiner Wirklichkeit — „durch seine drei Begriffsbestimmungen als Schlüsse verläuft." Die drei Schlüsse seines Zusammenschließens mit sich selbst sind „drei Processe, a) der Gestaltungs-Proceß, als die individuelle Idee, die in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt; b) die Assimilation, als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideal und real in sich setzt; c) die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist und damit im andern zu sich selbst verhaltend — Gattungsproceß." Encyklopädie §. 216 u. flg. §. 345. §. 352 u. flg. Demnach also hat der lebendige Organismus — denn Hegel kennt auch einen todten Organismus, die Erde — drei Schlüsse zu vollziehen d. h. er entwickelt sich, er ernährt sich, und er pflanzt sich fort.

Da der lebendige Organismus die unmittelbare Idee wirklich ist, so giebt sein Begriff (Seele) ihm eine demselben entsprechende Gestalt. Weil aber dieser Begriff mit seiner Wirklichkeit ein unmittelbar identischer ist, und sich damit widersprechen soll, steht dem Organismus einerseits die unorganische Natur als sein Anderes gegenüber und andrerseits muß die Idee, was sie an sich ist, erst werden, d. h. sich aus ihrem Andern, der unorganischen Natur, hervorbringen. Nachdem durch diesen Assimilations-Proceß der Organismus aus seiner unorganischen Natur sich hervorgebracht hat, soll er sich selbst als lebendiges Individuum gegenüberstehen und nun die Bestimmung haben, sich mit diesem von ihm durch seine Assimilation hervorgebrachten Individuum zur Fortpflanzung der Gattung zusammenzuschließen.

Es wiederholt sich hiernach in dem Organismus ein Proceß oder Schluß dreimal. Der Begriff bringt sich in seiner unmittelbaren Wirklichkeit (Leib) unmittelbar hervor, und gliedert seine

Materie. Nachdem er seine Materie organisirt hat, vollzieht er denselben Proceß an seiner unorganischen ihm gegenüber stehenden Natur. Und nachdem er nun sich aus seinem Andern zurecht gemacht hat, vollzieht er den Proceß noch einmal, nun aber mit der schon von ihm organisirten Natur. Der Begriff assimilirt sich also dreimal die Materie, in der Gestaltung, Assimilation und Zeugung.

Hierbei scheint die Natur eine Komödie zu spielen, die freilich von der idealistischen Naturphilosophie sehr ernstlich gemeint wird. Es entsteht der Gattungsproceß aus dem Ernährungsproceß, indem durch diesen die unorganische Natur assimilirt wird. Das Komische hierbei ist, daß durch diese Assimilation der individuelle Organismus mit einmal statt einer unorganischen einer organischen Natur, einem selbst lebendigen Individuum gegenübersteht und also — wenn er nun erst mit diesem einen Gattungsproceß eingehen soll, — gezeugt hat, bevor er zeugt. Denn schon durch die Assimilation hat er sich selbst als ein anderes lebendiges Individuum hervorgebracht, mit dem er nachmals einen Gattungsproceß eingehen soll.

In dieser Entwicklung findet sich daher eine doppelte Identität des Gattungsprocesses mit dem Assimilationsproceß des Individuums. Einmal bringt das Individuum durch Assimilation unmittelbar ein Individuum seiner Art hervor, und alsdann assimilirt es sich, identificirt es sich mit diesem Individuum zur Gattung, um sich nochmals fortzupflanzen.

Hiernach wird das Wesen des Gattungsprocesses a) darein gesetzt, daß ein Individuum durch ein anderes Individuum sich zu sich selbst verhält, b) mit diesem sich zu einer Allgemeinheit der Gattung verbindet und dadurch die Existenz eines neuen Individuums vermittelt. Das Individuum soll „als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemessen" sein, und deßhalb in einer andern sich ergänzen, mit diesem sich verbindend die Allgemeinheit, seine Gattung zur Existenz bringen. Da das Product dieses Processes selbst wiederum ein einzelnes, geschlechtlich bestimmtes Individuum ist, und demnach so wenig der Gattung entspricht,

wie andere Individuen, verliert der Proceß ſich in eine endloſe Fortpflanzung. Der Gattungsproceß wird alſo mit dem geſchlechtlichen Gattungsproceß ſimpel identificirt und als ein Aſſimilations-Proceß zweier Individuen vorgeſtellt, wodurch die Gattung hervorgebracht werden ſoll.

Wenn theils der Gattungsproceß nicht einfach mit dem geſchlechtlichen Gattungsproceſſe identificirt, theils nicht als ein Aſſimilationsproceß, deſſen Product die Gattung ſein ſoll, vorgeſtellt würde, ſo würde die Möglichkeit vorhanden ſein, jene Komödie, die die Natur mit den Individuen treibt, anders zu verſtehen. Es würde alsdann der Proceß, in dem das Individuum die unorganiſche Natur ſich aſſimilirt, als ein Vorgang vorgeſtellt werden können, durch den nicht, wie es von Hegel dargeſtellt wird, realiter ein Individuum aus den Nahrungsmitteln herausgefreſſen wird, ſondern durch den ein Keim producirt werde, aus dem ein Individuum ſich entwickeln kann. Allein weil der Aſſimilationsproceß in den Gattungsproceß übergehen, und weil in dieſem durch die Aſſimilation zweier Individuen die Gattung producirt werden ſoll, muß jener Aſſimilationsproceß zu ſeinem Product das andere Individuum haben, mit dem das Individuum, das jenes aus der unorganiſchen Natur herausgebildet hat, die Gattung produciren kann. Deßhalb iſt es nicht möglich, dem beſchriebenen Aſſimilationsproceß ein richtigeres Verſtändniß zu verſchaffen, es muß durch ihn das Individuum hervorgebracht werden, mit dem der Geſchlechtsproceß vollzogen werden ſoll.

Dieſe komiſche Abſurdität iſt die Folge eines Erkennens, von dem verſichert wird, daß es einen Begriff durch das Denken eines andern hervorbringt. Da dieſes Erkennen mit dem Sein identiſch ſein ſoll, ſo iſt die Behauptung vollkommen conſequent, daß durch den Aſſimilationsproceß ein anderes Individuum hervorgebracht werde, wodurch das Uebergehen in den Gattungsproceß bedingt wird.

Dieſe begriffliche Entwicklung des Gattungsproceſſes kann als ein adäquates Beiſpiel von der Erkenntnißtheorie, mit der wir es hier zu thun haben, betrachtet werden. Dieß Beiſpiel zeigt deut-

lich, daß ein idealistisches Denken, welches sich nach einer äquivoken Generationstheorie vollzieht, einen Vorgang in der Natur und der Geschichte (denn der Uebergang des Geistes in seinen Gattungsproceß d. i. in die Geschichte wird auf dieselbe Weise beschrieben) erdichtet, der weder speculativ noch empirisch gerechtfertigt werden kann. Was aber an den genannten Entwicklungen stattfindet, dasselbe ereignet sich natürlich an allen Begriffsübergängen, weil überall dasselbe Gesetz vollzogen wird.

Die Ausflucht, die die Anhänger dieser Theorie oft vorbringen, wenn sie auf die Consequenzen ihres Denkens aufmerksam gemacht werden, daß diese Entwicklung gerade eine Entwicklung des Denkens sei, giebt theils nur die Verlegenheit zu erkennen, in der sie sich befinden, wenn sie ihr eigenes Thun und Treiben begreifen sollen, theils einen Mangel an Consequenz, indem ein solcher Einwand, daß der Proceß des Denkens ein Denkproceß und deßhalb verschieden sei von der realen Entwicklung der Sache, innerhalb eines Systems nicht gemacht werden kann, dessen wesentliches Merkmal die Identität des Denkprocesses mit der Entwicklung der Sache ist. In der Verlegenheit solche Denkkunststücke zu erklären, befinden die Anhänger dieser Denkweise sich allerdings, allein diese wird durch eine Inconsequenz nicht aufgehoben. Nur durch ein gänzliches Aufgeben dieses Denkens und seiner Voraussetzungen können solche und andere Verlegenheiten gehoben werden.

Die Kritik dieser Hypothese besteht in dem Nachweis, daß die Assimilation und Reproduction weder Individuen, noch Keime zu Individuen, daß ein atomistisches Doppeldenken keine Zweiheit hervorbringt, der Gattungsproceß nicht mit dem Geschlechtsproceß identisch ist, und die Assimilation zweier Individuen weder die Gattung hervorbringen, noch der Gattungsproceß ein Assimilationsproceß sei.

Von der empirischen Physiologie wird der Gattungsproceß als ein fortgesetztes Wachsthum dargestellt, wozu Schwann's Zellentheorie eine Veranlassung mehr war. Durch Wachsthum soll eine Multiplication der organischen Wesen d. i. der einfachen Bestandtheile derselben, die selbst wieder lebensfähig sind, entstehen,

so daß „die erwachsene Pflanze aus einem System von Individuen (Darwin Phytonomie) oder aus einem Multiplum des jungen Individuum besteht" *). Wiefern in einem Wesen eine überall gleichartige Organisation aller Theile der Wesen sich findet, kann jeder Bestandtheil (Zelle) desselben als lebensfähig angesehen werden. Wiefern aber die Organisation in den verschiedenen Theilen desselben Wesens eine verschiedene ist, ist jeder Bestandtheil desselben für sich nicht lebensfähig, sondern nur dem ganzen Organismus kommt die Kraft zu, „das Ganze implicite zu sein." Das Wachsthum kann bei diesen Organismen daher nicht als eine Multiplication des jungen Individuum angesehen werden, weil jeder Theil des Individuum auf eine besondere Weise organisirt ist.

Es giebt daher wohl gewisse (niedere) Organismen, deren Wachsthum als eine Multiplication ihrer selbst erscheint, woher es gekommen ist, daß der Zeugungsproceß für eine unmittelbare Fortsetzung des Wachsthums ausgegeben wurde. Allein es giebt keinen Vorgang der Natur, woraus auf eine Entstehung eines Individuum durch einen Assimilationsproceß geschlossen werden könnte; zu dieser Annahme ist die idealistische Naturphilosophie nur durch ihre Erkenntnißtheorie verführt worden.

Es scheint durch Wachsthum eine Multiplication organischer Wesen bewirkt zu werden; es scheint so zu sein, es ist aber nicht so. Theils kann der Zeugungsproceß der höheren Organismen nicht auf diese Weise als eine Fortsetzung des Wachsthums wie bei den niedern Organismen betrachtet werden, theils enthält der Zeugungsproceß einen Act in sich, der in der ernährenden Function des Individuums weder sich findet noch mit ihr identisch ist. Wenn jedoch der Zeugungsproceß der höheren Organismen nur vom ganzen Organismus vollzogen wird, so kann der der niedern nicht seinem Wesen nach ein anderer sein. In jenem Zeugungsproceß muß das Individuum selbst als Organ der Gattung angesehen werden, die zeugt, weil durch das totale Individuum die-

*) J. Müller, Handbuch der Physiologie II. S. 592 u. f.

ser Proceß vollzogen wird. Iſt aber in dieſem Zeugungsproceß die Gattung das Princip und der Zweck des Proceſſes, das Individuum aber das Organ deſſelben, ſo kann in den niedern Organismen das Individuum oder gar ein Theil deſſelben nicht das ſein, was dort die Gattung ſein ſoll, Princip und Zweck des Proceſſes, ohne daß in dieſem Begriff ein unvermeidlicher Widerſpruch gedacht werden müßte.

Dieſer Widerſpruch liegt aber ſowohl in der Erklärung der Naturphiloſophie als der Phyſiologie, wenn ſie die Aſſimilation, Ernährung, oder das Wachsthum als Grund des Zeugungsproceſſes angeben. Dieſe Proceſſe ſind Verrichtungen des Individuum, in denen es Princip und Zweck des Proceſſes iſt, was im Zeugungsproceſſe die Gattung iſt.

Ein Individuum kann nicht die Urſache von der Exiſtenz eines andern Individuums ſein, weil der Begriff der Urſache höher iſt als der der Wirkung, alle Individuen aber als einander gleich gedacht werden müſſen. Soll das Individuum die Urſache von der Exiſtenz eines andern Individuums ſein, ſo erhebt es ſich über ſich ſelbſt, hört auf Individuum zu ſein und wird ein Organ der Gattung. Nur in wiefern das Individuum daher ein Organ der Gattung iſt, kann durch daſſelbe die Exiſtenz eines andern Individuum vermittelt ſein. Der Zeugungsproceß, weil er ein Proceß der Gattung iſt, kann daher nicht durch einen Proceß des Individuums erklärt werden.

Durch ein Individuum vollzieht ſich der Zeugungsproceß, entweder indem ein gleicher Theil des Individuums oder ein beſonderer Theil deſſelben ſich von dem Individuum abſondert und für ſich wird. Dieſer Act der Sonderung und des für-ſich-Werdens iſt kein Act des Individuums ſondern der in ihm enthaltenen Gattung. Der Zeugungsproceß iſt ein Secretionsproceß der Gattung, derſelbe iſt daher kein Aſſimilationsproceß oder ein gehemmtes oder fortgeſetztes Wachsthum, denn er iſt nicht einmal ein Abſonderungsproceß des Individuums. Die Secretionsproceſſe des Individuums haben das Individuum zu ihrem Anfange und zu ihrem Ende, die Secrete dienen für die Erhaltung

des Individuums. Der zeugende Secretionsproceß ist aber ein Proceß der Gattung, für die dessen Sekrete d. i. Same, Keime, Individuum, sind.

Der Zeugungsproceß ist bei allen Organismen derselbe Gattungsproceß, sowohl in der geschlechtlichen wie geschlechtlosen als äquivoken Erzeugung. Es geht nirgends der individuelle Proceß in den Gattungsproceß über, noch bringt jener diesen hervor, sondern die individuellen Processe werden nur Mittel der Gattung im Zeugungsproceß. Sowohl in der äquivoken Erzeugung, wenn die organisirte Materie in sich gefördert wird und dadurch lebendige Individuen entstehen, als in der geschlechtslosen Zeugung, wenn von dem Individuum ein Theil abgesondert und dadurch lebensfähig wird, als in der geschlechtlichen Zeugung, wenn Same und Ei abgesondert und dadurch eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum gebildet wird, ist der Proceß derselbe Gattungsproceß, der in diesem Zeugungsproceß nicht mehr Gattungsproceß ist als in den andern beiden. Denn die Individuen sind durch die Gattung Geschlechter und nicht die Individuen, sondern die geschlechtlichen Individuen, d. h. die Gattung zeugt.

Wenn in der äquivoken Erzeugung die Gattung nicht das Wirkende zu sein scheint, so ist es doch das Individuum nimmermehr. Bei dieser Zeugungsart erscheint ein doppelter Naturproceß, wenn man es so ausdrücken darf, nicht nur ein Zeugungsproceß von Individuen sondern von Gattungen. Die organisirte Materie, welche das Substrat des Processes ist, ist ein Product höherer Organismen und kann daher nicht unmittelbar in lebendige Individuen niederern Grades übergehen; diese Materie muß daher verwandelt werden, verfaulen, zerfallen. Durch diesen Verwandlungsproceß kann man sagen werde die Gattung hervorgebracht, welche die niederen Organismen erzeugen soll. Demnach wäre in der zweideutigen Entstehung ein doppelter Proceß, von denen durch den einen Gattungen, durch den andern Individuen erzeugt würden.

Durch das dialektische Denken der idealistischen Naturphilosophie sowie durch das empirische der Physiologie wird der Zeu-

gungsproceß verkehrt, weil durch ein atomiſtiſches Doppeldenken, wie es genannt werden kann, eine Zweiheit gedacht werden ſoll. In der Dialektik wird nicht ſelten gemeint, daß ein Fortſchritt und eine Veränderung des Denkens durch das zweimalige Denken deſſelben Gedankens hervorgebracht wird. Wenn das ſich geſtaltende und ſich ernährende Individuum gedacht wird, ſo wird daſſelbe Individuum zweimal gedacht, es wird aber nicht durch das zweimalige Denken deſſelben Individuums zu zwei Individuen wie die Naturphiloſophie annehmen muß, wenn durch die Aſſimilation des Individuums zwei Individuen oder nach der Phyſiologie durch das Wachsthum eine Multiplication des Individuums ſich ergeben ſoll. In der Dialektik erſcheint dieß atomiſtiſche Doppeldenken an jedem Begriff, indem der Begriff (des Seins, des Begriffes, des Staats u. ſ. w.) zum zweiten Male ſich denkend einen zweiten Begriff (des Nichts, des Objects u. ſ. w.) denken ſoll. Dieß Denken iſt ein atomiſtiſches genannt worden, weil nur der Atomismus die Meinung hegen kann, daß durch eine Wiederholung des Gleichen ſich ein Verſchiedenes ergiebt.

In dem Ernährungs- und Zeugungsproceß wird daſſelbe Individuum zweimal gedacht, es werden aber nicht durch ein zweimaliges Denken deſſelben Individuums zwei Individuen gedacht. Es wird das zweite Mal das Individuum im Gedanken nicht wiederholt, und dadurch zwei Individuen gedacht, ſondern der Gedanke des Individuums wird durch den der Gattung verändert, und dadurch die Möglichkeit erzeugt zwei Individuen zu denken. Das zweimalige Denken deſſelben Individuums erzeugt weder den Gedanken einer Gattung noch den Gedanken von zwei Individuen.

Der Zeugungsproceß kann hiernach weder als ein Proceß des Individuums, das ſich ernährend Individuen zeugt, noch als ein Proceß des Individuums, das ſich ernährend Keime producirt, ſondern nur als ein Proceß der Gattung, der überall dem Weſen nach auf dieſelbe Weiſe eine Sonderung und ein für ſich-Werden bewirkt, betrachtet werden. Jene Annahme involvirt ein atomiſtiſches Denken, das durch dieſe vermieden wird.

Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, daß die idealistische Naturphilosophie den geschlechtlichen Gattungsproceß mit dem Gattungsproceß überhaupt verwechsle. Durch diese Verwechslung hat sie sich bestimmen lassen, den Gattungsproceß als einen Assimilationsproceß zweier Individuen darzustellen, durch den die Gattung selbst erst producirt werde. Hierdurch bekommt dieser ganze Proceß die vollkommne Bestimmung eines individuellen Processes.

Diese Hypothese bestimmt das Denken, sein Gebiet auf eine willkürliche Weise zu beschränken, indem sie das Für-sich-sein und Wirken der Gattung negiren muß. Es wird daher dem Denken unmöglich ein Allgemeines anders denn als eine bloße Abstraction zu denken. Wenn die Gattung Product des Assimilationsprocesses zweier Individuen ist, kann sie nicht Grund des Zeugungsprocesses sein, weil sie nicht ist. Die Gattung erscheint als das abstrahirte Allgemeine zweier oder mehrerer Individuen. Dieß Denken verirt daher in der Sinnlichkeit und dem sinnlich Individuellen, und muß das Allgemeine als eine Abstraction von dem Sinnlichen darstellen.

Wenn der Hegel'schen Philosophie es vorgeworfen worden ist, daß sie in Abstractionen sich bewege und das Besondere verflüchtige, und man versucht hat um diesem zu entgehen das Sinnliche als das wahre Object des Denkens zu bestimmen, so hat man den Grund jener Verflüchtigung nicht erkannt. Denn daß das Allgemeine als eine Abstraction vom Besondern erscheint und deßhalb für sich nichts ist, davon liegt der Grund nicht in diesem Allgemeinen, sondern darin, daß das individuelle Sinnliche als das Wahre und deßhalb das Allgemeine als eine Abstraction von jenem dargestellt wird. Nicht daß Hegel dem Allgemeinen Wahrheit zuerkennt, sondern darin, daß er dieß nicht thut, liegt ein Mangel seiner Philosophie.

Die Annahme, der univoke Zeugungsproceß sei ein fortgesetzter Ernährungsproceß, ist hervorgegangen aus der Behauptung einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung der organischen Welt, wodurch die stetige Entwicklungsreihe der Natur begründet sein soll. Denn durch die generatio aequivoca wird die unorganische Materie organisirt.

Die Betrachtung dieser Theorie zeigte, daß sie weder mit der Erfahrung noch dem Begriffe übereinstimmt. Denn weder zeigte die Naturentwicklung ein Uebergehen der Begriffe in einander, noch kann die Metamorphose des Begriffes ohne Widerspruch gedacht werden. Daher war es nothwendig, die Natur auf eine zweifache Weise zu denken, als die ewige Natur, die auf die gleiche Weise ist, was sie ist, und die sich entwickelnde, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat. In der erscheinenden Welt hat jedes Ding die ganze Welt zu seiner Voraussetzung und entwickelt sich also.

Die Generatio aequivoca war als eine Zeugungstheorie bestimmt, die sich auf den ganzen Gattungsproceß beziehen sollte, denn durch sie ward auch die univoke Zeugung gedacht. Die Erfahrung zeigte kein unmittelbares Uebergehen der unorganischen in organisirte Materie, diese Verwandlung war vielmehr im Ernährungsproceß wie in der zweideutigen Entstehung selbst durch eine organisirende Thätigkeit vermittelt. Dadurch veranlaßt mußte vielmehr bestimmt werden, daß die äquivoke Erzeugung nur eine Zeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtlosen und wie diese durch diese Theorie der Nachbildung zu erklären sei.

Die univoke Zeugung schien theils ihre Erklärung für sich zu fordern, theils aber, weil diese mit der generatio aequivoca nothwendig sich verband, wurde der Zeugungsproceß als ein Proceß des Individuums bestimmt. Es zeigte sich aber, daß dieser Proceß nur als Gattungsproceß gefaßt werden könne, indem das Individuum das Organ ist wodurch die Gattung die Sonderung und das für-sich-Werden des neu begründeten Individuums vollzieht.

Indem damit die Ueberzeugung befestigt wird, daß das Allgemeine für sich und der wirkende Grund des Individuellen ist, gewinnt die erste Annahme ihre Berechtigung, worauf hier Alles beruht, daß die Natur, als Gegenstand des ewigen Begriffes, welche die eine und selbige und die vorausgesetzte Grundlage der erscheinenden Natur ist, in ihrer Allgemeinheit Wirklichkeit haben muß. Wenn dieses der Fall ist, kann die Erscheinungswelt auf die angegebene Weise verstanden werden.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft.

Vom

Prälaten Dr. von Mehring.

Die Symbol-Streitigkeiten machen einen Theil der geistigen Bewegung unserer Zeit aus, und nehmen einen bedeutenden Raum in der Tages-Literatur ein. Vor allem ist es der Norden unseres deutschen Vaterlandes, Sachsen und Preußen, wo dieser Streit praktische Bedeutung gewonnen hat und noch täglich eine Masse von Schriften hervorruft (vergl. u. a. Ullmann's ꝛc. Studien ꝛc. 1845. H. 2. S. 491). Der Süden Deutschlands behält auch hierin seine Eigenthümlichkeit bei, indem er jenem Streite bis jetzt ferne bleibt. Er ist, so viele Streitlust ihm auch sonst inwohnt, doch viel zu sehr beschäftigt mit seiner Subjectivität, und auch da, wo er am objectivsten zu sein prätendirt, auch da ist es am Ende doch viel zu sehr nur die von dem Subjecte losgetrennte Subjectivität, mit welcher er es zu thun hat, als daß ein Kampf von so objectiver Bedeutung, wie der um das Symbol, seine Neigung reitzen könnte. Es bedarf jedenfalls, wie es scheint, noch kräftigere Anregungen, wenn er sich bei diesen Fragen nachhaltiger betheiligen soll.

Unter diesen Umständen hat aber doch vorläufig der dem Kampfe ferner stehende Beobachter freiern Raum zu unbefangener, allgemeinerer Betrachtung. Denn sind auch die meisten bis jetzt erschienenen Schriften nur mit Rücksicht auf specielle Verhältnisse einzelner Staaten abgefaßt, und nehmen auch, wie billig, selbst die Schriften jener Gegenden des Streits, welche die Frage verallgemeinern, eine gebührende Rücksicht auf locale Interessen, wie z. B. die neuestens erschienene Schrift des General-Superinten-

denten Dr. Ernst Sartorius über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse (Stuttg. 1845), so bietet doch wirklich in mehr als einer Rücksicht die Sache auch der allgemeinen Betrachtung eine Seite dar. Eine der Fragen, die wir in den uns bekannt gewordenen Schriften bis jetzt nicht behandelt gefunden haben, und die doch nicht weniger wesentlich als alle übrigen sein dürfte, die über das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wissenschaft, sie werde im Nachfolgenden etwas näher erörtert. Es scheint besonders unserer Zeitschrift zu gebühren, daß sie gerade in Erwägung dieses Verhältnisses sich bei der vorliegenden Aufgabe betheilige.

Zuvörderst sei ausgesprochen, daß wir Symbol = Kirchenlehre nehmen. Beide Begriffe sind zwar nicht völlig identisch, aber soviel wird man doch zugestehen müssen, daß jedenfalls es kein Symbol gibt, welches nicht Kirchenlehre wäre. Was etwa noch beide von einander unterscheidet, das wird sich im Verlaufe unserer Erörterungen am gehörigen Orte von selbst ergeben. Die beiden aber, die Kirchenlehre oder das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft, bilden in dem Bewußtsein unserer Zeit einen Gegensatz und zwar einen schlechthin ausschließenden Gegensatz, einen Widerspruch, so daß man sagt: entweder das eine oder das andere. Entweder muß man auf die kirchlich festgestellte Lehre, das Symbol, halten, sie als Wahrheit annehmen, und dann ist alle Bewegung der Wissenschaft geradezu auszuschließen, oder man kann sich nicht trennen von der Bewegung der Wissenschaft, man erkennt sie vornehmlich als das geistig-menschlich Nothwendige, und dann ist dem Symbol als solchem alle Geltung abzusprechen. So gestaltete sich wenigstens der scharfe und consequente Ausdruck dieses Gegensatzes.

Andererseits ist auch als eine Eigenthümlichkeit der heutigen Wissenschaft wohl zu erkennen, daß sie mit der ganzen Macht ihrer Reflexion auf die Revision ihrer Gegensätze, die sie selbst zu Widersprüchen gesteigert hat, dringt, und hiermit selbst ein Correctiv jener ihrer zersetzenden Macht in sich trägt. Ist diese Bemerkung richtig, so liegt darin die Berechtigung, auch den obigen

Gegensatz einer kritischen Behandlung, wie wir sie im Nachfolgenden versuchen wollen, zu unterwerfen.

Der Katholicismus hat bekanntlich mit Entschiedenheit und Consequenz sich auf die Seite der Kirchenlehre gestellt, und ist dabei beharrlich bis auf die neueste Zeit geblieben. Es kommt hier zunächst noch nicht darauf an, in welcher Weise nach den Grundsätzen des Katholicismus diese kirchliche Lehre gebildet werde, wer die bildenden Organe seien; kurz, sie ist vorhanden, und jede wissenschaftliche Bewegung ist von ihr ausgeschlossen und sie derselben entnommen. Es ist nach katholischer Ansicht schon dieß und zwar vollkommen folgerichtig ein Irrthum, daß die kirchliche Lehre vor dem subjectiven Denken solle gerechtfertigt werden. Sie bedarf diese Rechtfertigung nicht, und würde sich schon damit etwas vergeben, daß sie dieselbe als irgend berechtigt anerkennte, vorausgesetzt auch, daß eine solche Rechtfertigung das allergünstigste Resultat hätte und vollständig gelänge. Aus solchem Gesichtspunkte ist wohl die in unsern Tagen erfolgte Beurtheilung der Hermesischen Lehre zu betrachten, und wenn dieser Gesichtspunkt gilt, auch durchaus nichts gegen dieselbe einzuwenden.

Die katholische Kirche geht von der Voraussetzung aus, daß nur durch dieses consequente Ablehnen aller Autorität des subjectiven Denkens die Kirche einen Bestand habe, der nicht durch die Veränderlichkeit der Subjecte alterirt werden könne. Daß man darum von Katholicismus spricht, diese Wortform schon ist hier nur uneigentlich zu gebrauchen. Das —ismus deutet auf Methode, Methode ist Bewegung des subjectiven Denkens, und gerade dieser Bewegung ist die katholische Lehre entnommen; wenn man will, über sie erhaben. Mit um so größerem Rechte läßt sich diese Form von dem Protestantismus gebrauchen, denn er ist eigentlich nichts anderes mehr als Methode; von einem Bestand desselben ausserhalb des subjectiven Denkens läßt nach der Ansicht vieler Zeitgenossen sich nicht reden.

Etwas Wahres schließt auch eine solche Reflexion offenbar in sich, und die Wahrheit derselben hat sich innerhalb des Protestantismus selbst geltend gemacht. Die Gemeinschaft der Individuen,

sagt man, geht verloren, sobald dem subjectiven Denken seine Geltung zugestanden wird; sie haben keine gemeinsame geistige Wohnung mehr, in der sie zusammenkommen. Das Eine ist nur die Bewegung des Gedankens, und diese Einheit eine blos formale, bei welcher der vollständige Inhalt der Individuen ein verschiedener, also ihre Trennung eine vollkommene sein kann. Unläugbar haben besonders in unserer Zeit Einzelne die protestantische Consequenz bis auf diese Spitze getrieben. Die volle Freiheit des Protestantismus ist ihnen nur die formale Einheit des Denkens. Aber sie haben zum Theil geläugnet, daß eben diese Einheit eine blos formale sei, denn sofern die Form des Denkens die eine sei, so müsse es auch der Inhalt sein. Dieß sei eben das Eigenthümliche der Thätigkeit des Denkens, daß es sich selbst oder genauer seinen Inhalt selbst erzeuge. Also folge aus der Einheit der Form auch die Einheit des Inhalts. Dieser Vordersatz, daß das Denken sich selbst erzeuge, ist wohl schlechthin zuzugeben, allein damit ist für's Erste nicht auch gesagt, daß es, das Denken, auch im Individuum aus sich und nicht vielmehr in ihm aus dem gerade diesem Individuum vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Es scheint aber für den Proceß des Denkens als solchen zufällig, ob das Denken eines Individuums und auch einer bestimmten Anzahl von Individuen gerade aus diesem oder jenem vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Ist dieß aber zufällig und nicht zu bestimmen, so ist auch der Denk-Inhalt einer bestimmten Anzahl von Individuen nicht bestimmbar, sondern zufällig. Sollte er bestimmt sein, so müßte ein bestimmter ihm vorausgesetzter Denk-Inhalt angenommen werden, eine Annahme, die eben jener consequente Protestantismus nicht zuläßt. Hierzu kommt für's Zweite, daß zugestandener Maßen das Eine des Protestantismus die Methode, die Bewegung ist; wo aber das Gemeinsame die Bewegung ist, von einem gemeinsamen Inhalt nicht die Rede sein kann. Denn, was in diesem Augenblicke Inhalt ist, das wäre es in dem nächsten schon nicht mehr, eben sofern eine stete Bewegung ist.

So ist also wohl unwidersprechlich bei dieser Ansicht das Eine

wenigſtens auſſerhalb der Individuen, und die Individuen auſſerhalb des Einen, alſo dieſes Eine wohl ein Identiſches, aber nie ein Gemeinſames, und es iſt bei dieſer Conſequenz des Proteſtantismus das Bekenntniß nicht zurückzuhalten, daß ſie die Gemeinſchaft auflöſe, unmöglich mache, indem hiermit der Proteſtantismus zur bloßen Methode des Denkens, zur Identität der allgemeinſten Kategorien werde.

Anzumerken mag hier jedenfalls ſein, daß der Proteſtantismus zu jener Conſequenz dadurch gedrängt werden kann, weil er den Rechten des Individuums nichts vergeben, weil er das Denken deſſelben nicht irgend welcher gegebenen, kirchlich anerkannten Lehre unterwerfen will. Aber mit dieſem ſeinem Beſtreben kommt er nun, wie wir geſehen haben, dahin, die Subſtantialität des Individuums ganz aufzuheben, ſeinen Inhalt zu einem rein zufälligen zu machen, und das Beharrliche, wenn man je noch von einem ſolchen reden will, auſſerhalb deſſelben zu verlegen.

Gerade dieſes mehr oder weniger klar erkannte Verhältniß iſt es wohl auch, was ein gewiſſes Schwanken in den Proteſtantismus gebracht hat. Er wußte nicht recht, wo hinaus. Die einen unter ſeinen Bekennern neigen ſich mehr zum Feſthalten des kirchlichen Symbols, und dieß ſind vor allem diejenigen, welche erkennen, daß ſie ohne dieß Feſthalten ihres geiſtigen Gewichtes völlig verluſtig gehen, daß ſie gegenüber von denen, welche in einer ſolchen Kirchenlehre ſich feſtſtellen, welche in einen gemeinſamen Gedanken ſich verſetzend die geiſtige Anerkennung aller der Individuen gewinnen, die in demſelben Gedanken zuſammenkommen, nur eine privative Bedeutung behalten. Gerade dieſe Erkenntniß war es auch, die den Symbolen der Proteſtanten ihre Entſtehung gab, dieſe Erkenntniß iſt es, die auch heute noch mit größerem Eifer ſie an den Symbolen feſthalten läßt, wo ſie entweder ohne allen äußern Schutz unter eine Menge von Bekenntniſſen hineingeſtellt ſind, wie z. B. in Nordamerika, oder wo wenigſtens der eine Gegenſatz des Katholicismus ſchärfere Oppoſition gegen ſie macht, wie z. B. in Baiern, in beiden Fällen aber ſie genöthigt werden, ſich für ihre Selbſtſtändigkeit zu wehren.

Allein ebenso gewiß bleibt es doch auch auf der andern Seite, daß gerade der Protestantismus diejenige Stellung ist, die das Recht des individuellen Denkens von neuem für sich in Anspruch genommen hat, die die kirchliche Lehre nicht ausserhalb der wissenschaftlichen Bewegung, und die wissenschaftliche Bewegung nicht ausserhalb der kirchlichen Lehre haben will. Somit sind auch diejenigen gerechtfertigt, welche sich fest an diese wissenschaftliche Bewegung halten, und nur so weit die kirchliche Lehre wollen gelten lassen, als sie im Einklang mit jener Bewegung sich befindet. Auf diese Weise kommt ein Zwiespalt in den Protestantismus selbst, er nimmt zweierlei Richtungen oder Gestalten an, deren keine von der andern lassen, aber ebenso auch keine mit der andern sich aufrichtig vereinigen kann.

Sehen wir vor allen Dingen, bevor ein weiterer Schritt gethan wird, näher zu, wie es sich mit der Kirchenlehre des Katholicismus verhält. Die katholische Lehre ist eben Lehre, hat also doch auch wissenschaftliche Form, die Form des Gedankens. Damit erweist sie sich auch als das Resultat einer gewissen Bewegung; und fürwahr der auf einzelnen Concilien festgestellten Lehre sind heftige, zum Theil tumultuarische Bewegungen des Gedankens genug vorausgegangen. Soll aber das Resultat dann ein absolutes sein, d. i. die Geltung eines absoluten haben, so wird ihm diese nicht durch den Gedanken selbst gegeben, diese Geltung ist der fraglichen Gedankenform nicht immanent, sondern sie wird ihm willkürlich von aussen beigelegt. Es ist also hier schon ein Widerspruch, nämlich die Gedankenform, Bewegung des Gedankens und dann doch willkürliches Festhalten des Gedankens, Stillstand. Dieser Widerspruch verstärkt sich nur, wenn man sagen wollte, daß nicht von einem Stillstand einmal und für immer die Rede sei, daß jeden Augenblick durch ein Concilium ein Fortschritt eingeleitet werden könne. Denn entweder hat die irgendwann geltende Lehre absolute Geltung, die Geltung einer absoluten Lehre, und dann — woher kommt der Fortschritt? Sicherlich nicht aus der Lehre selbst, sondern von aussen her, in der Eigenschaft einer Concession gegen das subjective Denken, und eine Concession gegen eine an-

dere Macht ist immer ein Zeugniß, daß man diese für größer erkenne als die eigne. Mit jedem Fortschritt verurtheilt die katholische Kirche ihre eigne Vergangenheit, negirt sie als eine absolute, denn wenn man auch nach katholischer Ansicht denen, welche die Kirchenlehre feststellen, ein gewisses Privilegium des Geistes der Wahrheit zuschreiben will, so ist ja doch jedenfalls der Grund, daß man nicht bei der allerersten Form der Lehre stehen blieb, sondern zu andern fortschritt, darin zu suchen, daß man dem subjectiven Denken Rücksicht schenkte und schenken mußte. Oder man nimmt von diesen Consequenzen gedrängt an, die irgendwann geltende Lehre habe nur relative Geltung und dann hat man ja dem subjectiven Denken die Pforte aufgethan, und dann ist dessen Anmaßung um so mehr zu fürchten, je weniger dessen wirkliche Rechtsansprüche festgestellt sind.

So haben wir den Katholicismus von Seite seiner Kirchenlehre betrachtet; aber nun kommt noch die Betrachtung von Seiten der Individuen hinzu, die sich zu dieser Kirchenlehre bekennen sollen, für die jene Kirchenlehre Symbol, Zeichen, Zeugniß ihres Glaubens sein soll, wie Sartorius in der angeführten Schrift (S. 4) sagt. Es ist also für die Kirchenlehre, sofern sie Symbol sein soll, nicht gleichgültig, wie sie entstanden ist und besteht, es gehört zum Symbol nicht blos, daß es Kirchenlehre, sondern daß diese Kirchenlehre der Ausdruck des Gedankens sämmtlicher Gemeindeglieder sei, und wenn die kirchliche Lehre wirklich das geistige Gemeingut darstellt, so muß auch das Individuum auf irgend eine Weise sich in diese Gemeinschaft versetzen oder dieses Gemeingut sich aneignen. Dieß geschieht aber nicht durch eine reine Passivität des Individuums, sondern, sofern das Gemeingut Gedankeninhalt hat und Gedanke ist, durch die Denkthätigkeit des Individuums. So geräth also hier abermals der Katholicismus in ein Dilemma, nehmlich daß entweder das Individuum sich in die Einheit setzt mit der Kirchenlehre und dann ist die Frage, wie weit dem Individuum dieß gelingt. Jedenfalls ist dann die Kirchenlehre der Einmischung des subjectiven Denkens nicht entnommen. Oder das Individuum ist nicht thätig in Be-

ziehung auf die Kirchenlehre; dann ist es aber auch nicht in Einheit mit ihr, dann steht es ausserhalb derselben, dann ist die Kirchenlehre etwas ebenso für das Individuum, wie das Individuum für die Kirchenlehre Zufälliges. Die Kirchenlehre ist dann jedenfalls nicht das innere Band der Gemeinschaft, sie ist nicht wirkliches Zeugniß des gemeinsamen Glaubens, also nicht wirkliches Symbol, sondern höchstens das äussere gemeinsame Erkennungs-Zeichen, die Loosung, und für die katholische Kirche gibt es in diesem Sinne also wohl eine Kirchenlehre, aber kein Symbol.

Genauer angesehen liegt demnach der Widerspruch der Subjectivität des Denkens und der über dem Subjecte stehenden Gemeinsamkeit des Gedankens weder im Katholicismus noch im Protestantismus, sondern im Christenthum als solchem, als Religion des Geistes. Ist Religion überhaupt das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so ist in diesem jedenfalls etwas für den Menschen schlechthin Gegebenes, nämlich eben das Verhalten Gottes zu dem Menschen. Auf der andern Seite ist es aber für den Geist gegeben, und das Gegebenwerden für den Geist oder das geistige Gegebenwerden ist das, was die Hauptbestimmung der Lehre ausmacht. Wird die Religion auf diese Weise nothwendig zur Lehre, so geräth sie auch in die Bewegung des Gedankens. Geräth sie in diese, so ist ihr auch etwas Veränderliches eigen, etwas, wodurch sie dem subjectiven Denken verfällt. Der Gedanke ist nie etwas rein Objectives, er ist nur Object für das Subject, und sofern er dieß wird, sofern das Subject ihn zu seinem Object macht, so wird er auch etwas Subjectives. So ist die Stellung des Protestantismus etwas der Religion des Geistes Wesentliches, und er hat sich nur in sofern allmählig als eine eigne Form der Religion des Geistes dargestellt, sofern dem Moment des subjectiven Denkens von der andern Form der Religion des Geistes entgegengetreten und dasselbe allmählig ganz zu entfernen versucht wurde. Die Beweglichkeit im Denken ist ein der Religion des Geistes eigenthümliches Element, und nur wo man dieß verkennt und verneint, treibt man diejenigen, welche jenes Element nicht aufgeben können und wollen, eine eigene

Gemeinschaft zu gründen, welche die ursprüngliche und unverkürzte Eigenthümlichkeit dieser Religion in sich bewahrt.

Gerade darin aber, daß dieser Gegensatz in der Religion des Geistes als solcher liegt und mit ihr gegeben ist, liegt auch die bestimmte Hoffnung auf seine Vermittlung und Versöhnung. Um dieselbe weiter vorzubereiten ist jetzt, nachdem wir dem Gegensatz selbst in's Angesicht geschaut haben, nothwendig auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit näher einzugehen. Wir müssen darauf eingehen, sofern wir schon angedeutet haben, in welchem Zusammenhang die Religion als solche mit der menschlichen Persönlichkeit steht.

Es ist oben schon angemerkt worden, daß das Denken diejenige Thätigkeit sei, deren Form ihren eigenen Inhalt erzeuge: diejenige Thätigkeit, der nicht irgendwoher von Aussen der Inhalt gegeben werde, den sie dann blos formire, sondern bei welchem Inhalt und Form eins sind. Diesem Satze wurde oben auch im Allgemeinen durchaus nicht widersprochen, aber zugleich auch hinzugefügt, daß er in Beziehung auf das Denken des einzelnen Individuums eine Restriction erleide. Diese müssen wir nun näher in's Auge fassen. Das Denken des Individuums nämlich ist, wie gleichfalls schon angemerkt wurde, nicht das Denken schlechthin; selbst nicht das Denken einer Gemeinschaft, einer gewissen Zeit ist dies Denken. Vielmehr sind diese beiden im Werden begriffen, und der absolute Gedanke ist für beide ein Jenseitiges. Als richtig erscheint, daß dieser absolute Gedanke oder der Gedanke in seiner Absolutheit eine nothwendige Annahme sei, wenn es überhaupt ein Denken und einen Gedanken gibt. Aber ebenso nothwendig ist auch die Annahme, daß er ein Jenseitiges sei für das Denken irgend eines Individuums oder irgend einer bestimmten Zeit, sofern dieses im Werden begriffen und einer steten Veränderung unterworfen ist, und wir haben hier auch nicht darüber zu entscheiden, ob dieser absolute Gedanke etwas hinter dem werdenden Gedanken zurück- oder vor ihm, in seiner Perspective liegendes, oder am Ende beides zugleich sei, da die

Entscheidung hierüber jedenfalls eine umfassendere metaphysische Untersuchung voraussetzt *).

Psychisch erfolgt für's Erste die Entstehung des geistigen Individuums dadurch, daß dieses zum Denken erregt, daß ihm ein Denkinhalt dargeboten wird, in welchem es *sich setzt*. So ist zwar allerdings das denkende Individuum seine eigne That, aber es muß auch demselben der Gedankeninhalt dargeboten, es muß dazu, sich selbst Inhalt zu geben, erregt werden, er ist für dasselbe ein Gegebenes. Dadurch kommt das denkende Individuum in einen Zusammenhang, es steht nicht für sich vereinzelt da und gerade der Act, wodurch es als Einzelnes verwirklicht wird, ist zugleich der, durch welchen es in den Zusammenhang kommt, und sein Sichsetzen ist zugleich ein Versetzen, und der Zusammenhang, in welchen es sich versetzt und durch welchen es erst sein Sichsetzen oder einfach sich gewinnt, erscheint damit als das Höhere gegenüber dem Individuum, dem dieses untergeordnet ist. Das Individuum hat in diesem Zusammenhang sich nicht nur selbst gefunden, sondern bewahrt auch allein in demselben sein Bestehen, indem es nur, sofern es eins ist mit diesem Zusammenhang, von ihm keine Negation erfährt. Da aber für's andere dieser Zusammenhang selbst nicht der absolute Gedanke, sondern im Werden begriffen, also relativ, unentwickelt, unvollkommen, selbst nur der Zustand einer Summe oder vermöge ihres Zusammenhangs einer Gemeinschaft von Individuen ist, so folgt daraus noch ein anderes Verhältniß des Individuums zu dem Gedanken-Zusammenhang. Dieser hat nicht ein absolutes Uebergewicht über jenes, sondern nur ein relatives, und das Individuum ebenso, sofern es nur einmal zum Sichsetzen gekommen ist, ein relatives Uebergewicht über den Zusammenhang. Dieß zeigt sich Folgendermaßen:

Das Individuum geht in die Bewegung, in die gemeinsame Bewegung, welche das Denken ist, ein, oder nimmt sie in sich auf und kommt, so weit es dieselbe in sich aufnimmt, in derse-

*) Vergl. des Verf. Grundzüge der speculativen Kritik, 1844; insbesondere §. 64. 65. 67. 68 u. 74.

ben weiter. Dieſes Weiterkommen iſt aber nicht blos ein Weiterkommen des Individuums, ſondern auch ein Weiterkommen des Denkens in dem Individuum, und ſo gewinnt auch in gewiſſer Beziehung das Individuum ein Uebergewicht über die Gemeinſchaft. Das Individuum wird ſelbſt das Organ, wodurch die Gemeinſchaft ſich weiter treibt.

Alle dieſe allgemeinen Sätze erleiden nun eine unmittelbare Anwendung auf das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wiſſenſchaft und zeigen uns die einfache Vermittlung beider. Das Symbol zuvörderſt kann nicht der abſolute Gedanke ſein, und wo es als dieſer angeſehen wird, da iſt freilich zum voraus die Vereinigung mit der freien Wiſſenſchaft unmöglich gemacht, da bleibt nichts übrig, als eine Verneinung derſelben. Allein eben die Vorausſetzung, daß das Symbol der abſolute Gedanke ſei, iſt auch völlig unrichtig. Sehen wir die Fortbildung des Symbols von dem apoſtoliſchen, ja von den wahrſcheinlich noch hinter demſelben zurückliegenden Anfängen der Symbolbildung bis zur Augsburgiſchen Confeſſion und von dieſer noch weiter bis zur Concordienformel *), ſo kann die Annahme einer ſolchen Abſolutheit nur als eine Fiction, als eine Verwechslung der causa und des causatum erſcheinen. Die Kirchenlehre iſt ſelbſt in einer Bewegung und zwar in einer ſolchen, die jedenfalls von dem Unbeſtimmtern zu dem Beſtimmtern fortgeht, wie uns dieß z. B. was die erſte Kirche anbelangt, in der intereſſanten Vergleichung der älteſten chriſtlichen Symbole in einem Aufſatz der Studien der Würtembergiſchen Geiſtlichkeit von Pfarrer Stock (Bd. 17. H. 2.) recht anſchaulich gemacht wird.

Um aber nun Kirchenlehre und Symbol noch weiter zu unterſcheiden, ſo iſt das letztere die in einer beſtimmten Formel durch die Schrift fixirte Bewegung des gemeinſamen Gedankens. Gibt es einen gemeinſamen Gedanken, iſt derſelbe nicht blos fingirte Vorausſetzung, ſo wird er es dadurch, daß er ſich äuſſert, daß er gegenſeitig mitgetheilt und empfangen wird. Wenn ſo ſein

*) Vergl. Sartorius a. a. O. S. 31 ꝛc.

Wesen ein Hinüber- und Herüberwogen in den Seelen ist, so braucht er die Mittel dazu; er muß sich durch das Wort, und wenn dieß, auch durch die Schrift als gemeinsamer darstellen lassen. So ist also das Symbol das Gemälde eines Flusses, Fixirung, aber fixe Darstellung einer Bewegung. Dieß Gemälde, die Formel ist nur dann treu, wenn sie das Moment der Bewegung in sich aufgenommen hat, so wie dieß z. B. die Symbole der protestantischen Kirche in dem Grundsatze von der Uebereinstimmung der Kirchenlehre mit der heiligen Schrift aufgenommen haben. Freilich ist es auch nicht gleichgültig oder zufällig, in welchem Zeitpunkt die Bewegung so im Gemälde fixirt wird. Es ist nur dann möglich, wenn wirklich Glaubensbewegung vorhanden ist, wenn wirklich der Gedanke seine Bestimmungen gruppirt hat, wenn wirklich Bestimmungen vorhanden sind und diese sich in ihre organische Einheit zusammengefaßt haben. Dieß wäre das objective Erforderniß, zu welchem auch noch das subjective hinzukommt, daß diese Gruppirung in recht Vielen wirklich, daß sie als eine Gemeinschaft sei, und die Vielen in ihr die Gemeinschaft haben. Die Verwechslung des Symbols mit dem absoluten Gedanken kann auf diese Weise wohl leicht stattfinden, aber natürlich in ihrer Unwahrheit nur zum Schaden der Entwicklung, die dadurch aufgehalten wird, und sie läßt sich eben nur dadurch erklären, daß die Einheit der Bewegung des gemeinsamen Gedankens nichts andres sucht, kein andres Ziel hat, als eben ihn, den absoluten Gedanken, von nichts anderm ausgeht, veranlaßt, also im Ganzen von nichts anderm getragen wird, als von dem absoluten Gedanken.

Die Kirchenlehre, wie sie im Symbol aufgefaßt wird, ist also nichts anderes als die Gemeinschaft des Gedankens, wie wir sie oben kennen gelernt haben, die Gemeinschaft, welche als solche über dem Individuum steht. Das Individuum muß sich der Gemeinschaft unterwerfen, und unterwirft es sich derselben nicht, so bringt es dadurch nur sich selbst Schaden, es depotenzirt sich, es setzt sich aus dem Besitz des geistigen Guts, welches durchaus nur das allein mit sich einige und darum gemeinsame Denken ist.

Es hat den Grund verloren, auf welchem es für seine geistige Existenz Anerkennung erwarten kann von allen denjenigen, welche in dem gemeinsamen Gedanken positiv zusammenkommen und selbst von denen, welche in diesem Gedanken wenigstens ihren Gegensatz erkennen. Der wahre Gedanke ist, sagen wir, der mit sich einige und darum in jedem identische, und wenn also irgend ein Individuum seine Selbstständigkeit ausserhalb dieses Gedankens haben wollte, so wäre es soviel, als ob es sein Sein ausserhalb der Wahrheit haben wollte. So muß also das Symbol die gemeinsame Wurzel sein, auf welcher aller Einzelnen geistiges Leben erwächst, das gemeinsame Capital, das jeder Einzelne ganz haben kann, und in dessen Besitz er sich setzen muß, wenn er überhaupt etwas haben und gelten will. So können wir sagen, daß es denen ein Ernst sei mit dem Denken, die sich fest an das Symbol halten, daß es ihnen kein subjectives Spielzeug sei, mit welchem sie sich die Zeit vertreiben, daß sie ganz die richtige Stellung zur Wahrheit und in ihr die eigne Selbstständigkeit gefunden haben.

Die Selbstständigkeit, gerade das ist es aber, wofür man Gefahr träumt in dem treuen Festhalten an dem Symbol. Nach dem, was wir bis jetzt in dieser Beziehung erwogen haben, wird man schon nicht mehr viel von dieser Gefahr fürchten. Sie wäre zu fürchten, wenn nicht das Individuum, gerade je mehr es theilnimmt an dem gemeinsamen Gedanken, je mehr es sich in eins setzt mit ihm, um desto mehr auch ein integrirender Theil würde der gemeinsamen Bewegung. Sein individuelles Denken fördert das gemeinsame Denken, und fördert es um so mehr, je mehr es diesem gemeinsamen selbst immanent ist, und zwar in der doppelten Weise, etwas zu dem gemeinsamen Gedanken hinzuzuthun, ihn concreter auszubilden, oder sich gegen seinen Gegensatz bestimmter zu setzen, seine Negation grundmäßiger zu negiren. Es ist hiermit zugleich gesagt, daß dieß Beides nicht in äusserlicher, mechanischer Weise durch Abschneiden des Einen oder durch Addiren des Andern geschieht. Gerade das mechanische Verfahren ist es, durch welches eine falsche Stellung zum Symbol, eine

falsche Behandlung desselben erzeugt wird. So hat z. B. der vulgäre Rationalismus mechanisch abgeschnitten von dem Symbol und seine Eigenthümlichkeit besteht in diesem Mechanismus. Auf der andern Seite setzen in dieser mechanischen Weise manche schwärmerische Secten zu dem Symbol hinzu, und beide in ihrer Weise fördern so weder ihre Selbstständigkeit, noch die Bewegung des Symbols. Sie vernichten vielmehr die erste, und machen das zweite stabil. Die wahre Förderung der Bewegung des Symbols durch das Individuum geschieht vielmehr in der Art, daß der einzelne Denkende das, was er durch sein Denken als Fortentwicklung des gemeinsamen Gedankens, sei es in positiver oder negativer Weise, findet, daß er dieß äussert und hiermit der gemeinsamen Bewegung des Denkens anvertraut, und erwartet, ob sein Beitrag von der Art sei, daß ihm der gemeinsame Gedanke sich assimilirt oder ihn ausstößt. Dabei ist er weit entfernt sich von dem Symbol loszusagen; er hält dasselbe vielmehr bis zum Ausgange jenes ausstoßenden oder assimilirenden kritischen Processes fest; wodurch die Probe über sein individuelles Denken gemacht wird. Er ist weit entfernt von jener Afterkritik, die in dem individuellen Denken als solchem den wahren Gedanken, den Maaßstab zu haben meint, an welchem jedes gemeinsame Denken zu messen sei. Bliebe vielmehr sein Denken nur individuell und könnte es nicht zur Bestimmung des gemeinsamen Gedankens, zur Vermittlung mit ihm sich erheben, so wäre es eben damit keine wahre Gedankenbestimmung, indem eben das Denken und das mit sich einige und darum gemeinsame ist. Hat das individuelle Denken die Energie, sich zur Bestimmung des Gemeinsamen zu erheben, so wird dadurch die gemeinsame Gedankenbewegung gefördert, und die individuelle Selbstständigkeit zugleich befestigt.

Das Individuum hält fest, sage ich, an dem Symbol, an dem gemeinsamen Gedanken, wenn es auch momentan im Forschen ein nicht mit ihm vereinbares Resultat gewonnen hat, und es thut dieß eben aus kritischer Rücksicht auf das Verhältniß seines Denkens zu dem allgemeinen Gedanken. Denn sein Denken

iſt doch jedenfalls nur ein Bruchſtück, eine Rhapſodie des allgemeinen Gedankens. Es würde dieſer ſubjective Gedanke nur dann das Recht haben den gemeinſamen Gedanken zu negiren, wenn er, der ſubjective Gedanke, der vollendete Gedanke, das Syſtem wäre, und wenn er auch als ſolcher noch Grund fände zum Gegenſatz gegen den gemeinſamen Gedanken, und nicht in der Identität mit ihm aufginge. Dann allerdings wäre der ſubjective Gedanke das allein Berechtigte und gegenüber von ihm ſtünde der gemeinſame Gedanke als das Unberechtigte. So lange aber das ſubjective Denken es zwar zu einer gewiſſen Gedankenfolge bringt, aber eben nur zu einer gewiſſen, eine gewiſſe Zahl von Gedanken zuſammenfügt, die entweder nicht ohne Vorausſetzung iſt oder nicht als vollendet oder vielleicht in beider Beziehung nicht als umfaſſend angeſehen werden kann, ſo muß immer als das Mächtigere, als das wenigſtens vorläufig Berechtigte der gemeinſame Gedanke feſtſtehen und das denkende Individuum nur in ihm ſelbſt ſein Feſtſtehen haben.

Iſt aber auch nur möglich, ſo könnte man fragen, daß ein Individuum einen ihm fremden Gedanken feſthalte im Widerſpruche mit einem, den es ſelbſt gefunden hat, der ſein eigen iſt? Ja, wenn jener gemeinſame Gedanke wirklich ein fremder wäre, wenn er nicht der wäre, in welchem das Individuum ſelbſt ſeine Affirmation hätte, dann wäre allerdings ein ſolches Feſthalten nicht möglich. Allein gerade weil das Individuum ſich ſelbſt, ſein Ich mit einer jeden Gedankenreihe identificiren kann, und um ſo mehr zu identificiren geneigt ſein wird, je mehr es in ihm ſeine Affirmation zu gewinnen gewiß iſt; gerade wenn und inſoweit es auf der andern Seite erkennt, daß ſein Denken eben je mehr es wahres Denken iſt, nicht ſein, des Individuums Denken, ſondern nur das mit ſich identiſche Denken ſei, je mehr das Individuum ſein Denken zu einem ſolchen wirklichen Denken macht, das nicht bloß ſubjectives Meinen, nicht bloß ein einzelnes Urtheil iſt, welches zu ſeinen Prämiſſen nur die Empfindung des Individuums hat, je mehr das Denken wirklich von der Individualität losgebunden iſt, um ſo mehr wird das Individuum auch geneigt ſein,

es von sich zu entlassen und es der kritischen Vermittlung mit der Bewegung des allgemeinen Denkens anzuvertrauen. Wie Asmus sagt, daß eine verwünschte Kluft befestigt sei zwischen Ideen und Empfindungen, so muß man auch es ebensogut umdrehen und sagen können, es sei eine Kluft zwischen Empfindungen und Ideen. Ist es schwer, daß von der Empfindung zur Idee übergegangen werde, von der Einzelnheit des Urtheils abgebrochen und dasselbe in seine Allgemeinheit versenkt werde, so muß es ebenso schwer sein, die Idee der Empfindung, die Allgemeinheit des Gedankens seiner Einzelnheit aufzuopfern.

Die Selbstständigkeit, die nun in der Einheit mit dem gemeinsamen Gedanken besteht, hat also ganz wohl neben der vollständigsten Freiheit des Individuums ihre Stelle, und das kirchliche Symbol ist nicht getrennt von der freien Wissenschaft, sondern das eine ist *im* andern und zwar so, daß das eine nichts absolut Stehendes, das andere nichts absolut Flüssiges sein kann.

So werden auch die Protestanten ihr Symbol nicht als etwas für alle Zeit Fertiges ansehen, da es ja selbst die Form des in der Zeit sich bewegenden Gedankens hat, allein eine andere Frage wäre es, wann und wie zur Änderung der symbolischen *Schriften* könne geschritten werden? Und hier weisen wir zurück auf das schon früher über die Bedeutung des Symbols Gesagte, um es noch mit einigen Sätzen zu ergänzen. Symbole werden nicht gemacht, sondern sie machen sich selbst, sofern sie das Zeugniß einer vorhandenen gemeinsamen bestimmten Gedankenform sind. Wo es daran fehlt, da wird auch alle Mühe kein Symbol zu Stande bringen, und es gehört wohl zu dem Wunderlichsten, was unsere Zeit versucht hat, da man vor einigen Jahren von einer gewissen Seite her ernstlich darauf zu denken schien, die bisherigen Symbole abzuschätzen und andere zu *machen*, recht in der Weise, wie man alte silberreiche Münzen einschmelzt, um rothwangige Dreier daraus zu prägen. Nicht gerade eine Zeit des logisch ausgebildeten Begriffs ist erforderlich oder auch nur geeignet zu einer fortbildenden Änderung des Symbols, sondern nothwendig, unerläßlich dazu ist vielmehr eine Energie der Negation

alles blos subjectiven Denkens, Meinens, eine dadurch bedingte Erhebung des religiösen Gefühls und zwar dieses Gefühls zu einer genau bestimmten Position des Gedankens, mit einem Worte ein Zustand der Begeisterung ist unerläßlich, und zwar nicht der wilden schwärmerischen, sondern der reinen und klaren, die selbst das Zeugniß der Immanenz der Idee *), um mit Platon zu reden, eine Gabe der Aphrodite, nicht der πάνδημος, sondern der οὐράνιος ist. Hiermit geht es nun so zu, daß die Angehörigen einer Zeit, sei es durch eine mehr praktische oder durch eine mehr wissenschaftliche Dialektik, zum Bewußtsein der Nichtigkeit ihres geistigen Gehalts gebracht werden, daß sie das Leere, Abgestorbene, Ungeistige der ihnen geltenden Bestimmungen des Lebens erkennen. Auf diese Weise treibt dann dieses Innewerden der eigenen momentanen Negativität, die festen Positionen des Geistes der Geschichte zu suchen, sich an sie innig anzuschließen, sich mit ihnen zu identificiren und auf diese Weise selbst eine feste substantielle Gestalt in der Geschichte zu gewinnen. Diese positive Gestalt, sofern sie Geist ist, sucht natürlich den Ausdruck, die Mittheilung und Fixirung in Wort und Schrift und auf diese Weise entsteht dann das Symbol ungesucht. Von welcher Art, von welchem Inhalt dieses Symbol hauptsächlich sein werde, dieß kommt darauf an, von welcher Seite den Angehörigen einer Zeit ihre geistige Negativität nahe gebracht wird. So entstand gegenüber der Leerheit des heidnischen und der Abgestorbenheit des jüdischen Cultus das apostolische Symbolum, als der präcise Ausdruck der Belebung des menschlichen Bewußtseins durch die Vereinigung mit der jener Leerheit und Lebloſigkeit gegenüberstehenden Position des Geistes der Geschichte. So entstanden gegenüber dem wissenschaftlichen Formalismus der Scholastik und dem praktischen Formalismus des opus operatum die Symbole der Reformation. Je mehr geistige Leerheit in dem opus operatum der damaligen Zeit war, um so mehr

*) Wem es darum zu thun ist, sich genauer zu orientiren, welchen Werth hier dieses Wort und die damit zusammenhängenden haben, den möchte der Verf. bitten, in seiner speculativen Kritik besonders die §§. 58. u. 70. nachzusehen.

geistige Lebens-Innigkeit in der Rechtfertigung durch den Glauben, in welcher Hauptbestimmung des reformatorischen Symbols das Bewußtsein der Reformationszeit nachdrücklich kund that, wohin es die ganze Wucht seiner Position verlegte. Wir werden auch nicht sagen, daß eine Uebermacht der wissenschaftlichen Dialektik sich in Luther kund gegeben, und selbst die feinsten Distinctionen z. B. in seiner Abendmahls-Lehre sind weit weniger als Resultat wissenschaftlicher Forschung, sondern vielmehr als Sache seines, wenn wir so sagen dürfen, unter den herrschenden Gegensätzen die innigste Concretion fein herausfühlenden Tacts anzusehen. Durch diese positive Lebens-Erregung kam in Luther eine Fortbildung des gemeinsamen Gedankens, der kirchlichen Lehre, zu Tag, der Assimilations-Proceß dessen, was er zunächst als seinen eigenen Gedanken ausgesprochen hatte, ging daher ausserordentlich schnell. Er hatte wirklich aus der Seele seiner Zeit herausgeredet, und redete darum auch in sie hinein; es war wirklich der gemeinschaftliche Gedanke, der in ihm sich gruppirt und eine neue gemeinsame Position gewonnen hatte, und zwar eine Position für immer, und eine wahre, sofern eben in derselben das Moment der Bewegung mit aufgenommen war. Auf ihr steht daher mit Recht unsere geistige Gemeinschaft, bis es ihr gelingt, eine weitere Position zu gewinnen, durch welche, wie Sartorius (a. a. O. S. 33) so richtig bemerkt, das alte Symbol nicht „abgeschafft", sondern fortgebildet wird, „fortwächst".

Aber wie ist es nun in unserer Zeit? Jedermann wird bei einem auch nur oberflächlichen Blick sehen, daß sie nicht die plastische Kraft in sich habe, um Symbole zu bilden, nicht die geniale Einigkeit, um an der Kirchenlehre etwas zu ändern. Man spricht zwar vom Cultus des Genius, der allein noch dem geistigen Fortschritte unserer Zeit angemessen sei; allein es ist, als ob man dieß zum Hohne ausspräche, und es kann wenigstens nicht leicht eine unwillkürlich größere Ironie geben, als diese. Denn einem wirklichen Cultus des Genius müßte doch die vollste Anerkennung des gemeinsamen Gedankens, und zwar nicht blos seiner allgemeinsten und ärmsten Kategorieen, was ja nicht der Gedanke, sondern nur

einzelne Rudimente deſſelben wären, ſondern des formirten concreten Gedankens, die bereitwilligſte Hingabe der ſpröden Individualität an den Inhalt des gemeinſamen Gedankens nicht fehlen. Aber wo iſt von dieſem Allen auch nur eine Spur gerade da zu finden, wo der Cultus des Genius proclamirt wird, wo findet ſich nicht von allem dieſem das gerade Gegentheil in einer eigenſinnig zähen Subjectivität und in einer auf ſie geſtützten zerſetzenden Kritik, die nicht eine einzige Poſition mehr übrig zu laſſen geneigt ſcheint? Zwar wäre keine Philoſophie geſchickter zur Anerkennung des gemeinſamen Gedankens, als diejenige, welche die Bewegung aller Geiſter nur als die Bewegung Eines Geiſtes auffaßt, als die, welche einen beſtimmten Fortſchritt dieſes einen Geiſtes in der compact zuſammenhängenden Thätigkeit der Individuen ſucht. Macht ſie aber dieſe Einheit zu einer blos negativen Einheit, räumt ſie ſo ſehr auf unter allen Poſitionen des gemeinſamen Gedankens, daß ihr nur noch die formellen Beſtimmungen der aufräumenden Thätigkeit übrig bleiben, ſo bringt ſie freilich damit auch das Individuum, das nur in der allgemeinen Bewegung ſein Beſtehen hat, nach ſeinem wahren, weſentlichen Gehalt in Gefahr. Sein Beſtehen und Leben, das Beſtehen und Leben des Individuums, wird nur noch eine Sache der Laune des Zufalls; in ſo weit ihm aller weſentliche Inhalt genommen, inſofern es auſſerhalb alles Weſens geſetzt wird, ſo wird es auch von allem Weſen emancipirt. Und ſo kann allerdings die Spitze, in welche dieſe deſtructiven Beſtrebungen auslaufen, ihre letzte praktiſche Frucht nur die ausſchweifendſte Willkür der Individuen, die ſich durch keinen idealen Gehalt mehr, um ſo zu ſagen, disciplinirt wiſſen, werden. Allein dieß iſt nur der Anfang des Endes, nur der falſche Ausgang der jetzigen Bewegung, der wahre Gewinn wird vielmehr werden, daß das Individuum der Nichtigkeit, die ihm für ſich eigen iſt, ſo praktiſch, wie zuvor dialektiſch, inne werde, daß es ſeine Poſition, die es nicht in ſich hat, in ſeiner Vorausſetzung ſuche. Dieſe Vorausſetzung iſt allerdings der gemeinſame Gedanke, aber dieſer nicht als abſtracte logiſche Kategorie, ſondern in dem Pleroma der concretſten Geſtalt, in einer

absoluten Persönlichkeit. Ist die wahre Welt eine Welt von Individuen, nicht von abstracten Kategorien, die ja selbst für sich keinen Sinn haben, sondern ihn erst erhalten in ihrer Concretion zu einer Individualität, so findet alle individualisirende Bewegung nur in dieser absoluten Persönlichkeit ihr Ziel, ihre Befriedigung, wie sie in ihr die einzige Voraussetzung hat. So wird das Individuum in seiner Zersetzung durch die speculative Kritik getrieben sich zu negiren, d. i. zu versetzen in seine Position, seine Wesentlichkeit wahrhaft durch den Cultus des Genius zu suchen. Wenn dieß der Fall ist, wenn dieser Weg mit aller Energie der Selbst-Erkenntniß eingeschlagen wird, dann erst wird auch die Zeit kommen, wo man nicht darauf denkt, das Symbol zu ändern, sondern wo dasselbe, das ja das Moment der Bewegung in sich hat, in seiner eigenen plastischen Kraft sich selbst fortbildet und reicher entfaltet.

Ueber Krause's Philosophie.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Ich habe schon in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre C. Chr. Fr. Krause's und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft" (München 1839), wie Dr. v. Leonhardi, vornehmlich in seinem Vorberichte zu Kr's „Philosophie der Geschichte (1843)" auf einzelne Ursachen hingewiesen, die dem ausgebreiteten Bekanntwerden des so tiefsinnigen als gottinnigen Kr.schen Systems entgegenstanden. Dahin lassen sich im Allgemeinen rechnen:

1) die zahlreichen Verfolgungen, welche Kr. von einem Theile altgläubiger Freimaurer wegen seiner „drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft" zu erdulden hatte.

2) Großentheils in Folge davon der Mangel einer entsprechenden Stellung an einer der Hochschulen unsers großen Vaterlandes; indem er, ungeachtet seiner in verschiedenen Lebensperioden vorgenommenen Habilitation, in Jena (1802—1804), in Berlin (1814 u. 1815), in Göttingen (1823—1830), und ungeachtet der Einreichung mehrer Abhandlungen an die Münchner Akademie (1831), nicht einmal zur ausserordentlichen Professur gelangen konnte. Ja als Fürst v. Wallerstein den auch in München unschuldig verfolgten Weisen nicht nur schützte, sondern ihn wirklich für die Münchner Hochschule gewinnen wollte, indem dieser insbesonders durch die Philosophen Fr. v. Bader, Meilinger und Rixner kräftig empfohlen wurde: da scheiterte die Anstellung, — wer hätte dieses glauben können? — an v.

Schelling's Erklärung, die Münchner Universität wäre ein geschlossenes Ganze, in das man keine neuen Elemente aufnehmen dürfe. Gelegentlich bemerkt dürfte dieses wohl der sprechendste Beweis gegen die ungegründete Behauptung jener Geschichtschreiber der Philosophie sein, die Kr. in summarischer Kürze den eigentlichen Schülern v. Schelling's anreihen. Wie ganz anders würde wohl die Kr'sche Philosophie sich ausgebreitet und in's Leben eingegriffen haben, wenn ihr Urheber im Jahre 1814, wie er wirklich im Vorschlage war *), als Fichte's Nachfolger an die Berliner Hochschule ernannt worden wäre. Dadurch, daß damals einige seiner freimaurerischen Gegner die Ernennung noch im königl. Kabinette hintertrieben, hat sich diese begeisternde Philosophie bis zu dieser Stunde auf keiner deutschen Hochschule eine Stellung verschaffen können. Wie ganz anders möchte es wohl mit der Ausbreitung der Hegel'schen Philosophie stehen, wenn Hegel zu Heidelberg geblieben wäre, und Kr. in Berlin gelehrt hätte!

3) Die persönliche Bescheidenheit Kr.'s, die jede Art Effectmacherei verschmähte, sich vornehmlich durch ponirende und affirmirende Grundsätze eine größere Geltung zu verschaffen suchte, nicht aber durch negirende Angriffe auf das Bestehende, durch welches Mittel z. B. L. Feuerbach auch ausserhalb der akademischen Stellung ein größeres Publicum erlangt hat.

4) Der Tiefsinn und organische Zusammenhang seines Systems, das studirt, und nicht etwa blos zur Unterhaltung und aus Neugierde, oder weil es länger nicht mehr ignorirt werden kann, gelesen werden soll. War es ja grade die Ansicht der Mehrzahl der Studenten, während Kr.'s Vorlesungen an der Göttinger Hochschule, daß diese zum Hören „zu wissenschaftlich wären, um ihrer Gründlichkeit willen eine zu große Aufmerksamkeit in Anspruch nähmen, und wegen ihres strengen Zusammenhanges einen ununterbrochenen Besuch erforderten". Sagt ja Kr. selbst in der Vorrede S. XV seiner „Grundwahrheiten der Wissen-

*) (?) Anm. der Redaction.

ſchaft", daß das Verſtehen ſeiner Lehre nicht leicht, das Leſen derſelben eine Arbeit ſei, welche ernſtes Nachdenken und eine Ausdauer vorausſetze, die nur von reiner Begeiſterung und Liebe für die Wahrheit erwartet werden könne. Faſt alle bisher aufgetretene gegneriſche Beurtheiler des Kr.ſchen Syſtemes ſind über die Lehre von Gott und die Kategoricen in Unklarheit geblieben; ſie machen daher öfters Vorausſetzungen, die in Kr. nicht vorhanden waren, und daraus entſtammen die ungegründeten Vorwürfe des Formalismus und Pantheismus, deren Einſeitigkeiten Niemand mehr bekämpfte, als Kr. ſelbſt. Man hat zwar auch die ſprachliche Darſtellungsform Kr.'s als ein Hinderniß gegen die allgemeine Ausbreitung ſeiner Lehre angegeben; man überſah indeß dabei, daß Kr.'s Schriften von 1802—1811, welche ſchon ſeine Grundlehren im Allgemeinen enthalten, in dem gewöhnlichen philoſophiſchen Sprachgebrauche geſchrieben ſind; daß jeder tiefere Forſcher ſeine eigenthümliche Darſtellungsform hat, die aber nicht von dem Studium ſeiner Werke abſchrecken darf. Dieſen wenig bedeutenden Einwurf hat bereits der außer der Schule ſtehende Frauenſtädt in N. 153 Jahrg. 1841 der Halle'ſchen Jahrbücher in ff. Worten abgewieſen: „Wie kommt es doch, daß dieſe Philoſophie, auf welche die deutſche Nation nicht minder ſtolz zu ſein hat, als auf die mit ihr aus gleicher Wurzel ſtammende, auf dem Boden des Abſoluten gewachſene Schelling'ſche und Hegel'ſche Philoſophie, die ſie in mancher Hinſicht ſogar überragt, dennoch ſo wenig Anklang und Verbreitung unter den Zeitgenoſſen gefunden, obgleich ihr Begründer ſie von 1802—1829 in 24 Druckſchriften auseinandergelegt und außerdem mündlich vom Katheder herab gelehrt hat? Wem gereicht hier die Nichtbeachtung zum Vorwurf, der Nation oder dem Philoſophen? Läugnen läßt ſich nicht, daß Kr. durch ſeine Sprachneuerung und wunderliche Terminologie ſeinen Schriften und Vorträgen etwas Abſtoßendes gegeben: aber die Schwierigkeit der Terminologie allein kann kein zureichender Grund ſein, ein großes bedeutendes Syſtem zu ignoriren. Haben ſich doch die Deutſchen durch die ebenſo wunderliche und faſt noch ſchwierigere Terminologie eines Kant, Hegel

und schon vor beiden eines Böhme durchgearbeitet, und reizt doch überall ein gediegener nahrhafter Kern, die rauhe Schaale durchzubrechen. Hat aber etwa die Kr.sche Philosophie keinen solchen? Sie hat ihn nicht minder als die genannten Philosophieen, Krause ist nicht minder tief und speculativ als Schelling und Hegel". Übrigens ist wohl in Ansehung der Sprachneuerungen Kr's das Urtheil unbefangener deutscher Sprachforscher ebensosehr zu berücksichtigen, als das der Philosophen; so erkennt Maßmann an, daß durch den Versuch eines reindeutschen Sprachgebrauches die aus den Fremdwörtern hervorgegangene Begriffsverwirrung verdrängt, das Denken dadurch ein ursprünglicheres werde, und die Wissenschaft selbst gewinne. Auch Pott hebt in dem Vorberichte zu seinen „etymologischen Forschungen" S. XVIII, worin er das Verdienst neuerer Philosophen um die deutsche Sprache und Sprachwissenschaft bespricht, insbesonders Kr.'s Verdienst hervor, während er Schelling und Hegel tadelt. „Der Philosoph Kr., sagt er, hat selbst sehr tiefsinnige Untersuchungen über Sprache, theils im Allgemeinen, theils über die deutsche, und ganz vorzüglich rücksichtlich ihrer Bildungsfähigkeit zum Behufe des Aufbaues philosophischer Wissenschaft angestellt, auch in mehren seiner Werke vollendete Muster einer ächt deutschen philosophischen Kunstsprache hinterlassen".

Die drei ersten der oben angeführten Hindernisse, welche der schnellern Ausbreitung der Kr.schen Lehren im Wege standen, waren mehr an die Persönlichkeit Kr.'s geknüpft, und mußten darum mit seinem Tode ihre Geltung verlieren; das vierte wird jedoch ein zu allen Zeiten bestehendes sein. Aus diesem Grunde, und weil fast alle gegnerische Beurtheiler des Kr.schen Systemes mehr oder minder über seine Grundlehren in Unklarheit scheinen, halte ich mich verpflichtet, dasselbe hier einer Besprechung zu unterwerfen. Weil ich aber im Verlaufe derselben auf die gegnerischen Behauptungen hauptsächlich Rücksicht nehmen werde, so scheint es mir zweckdienlich, einiges Geschichtliche über die Anerkennung und Bekämpfung desselben voranzuschicken.

Durch die Schriften des Hrn. Prof. Dr. Ahrens (in Brüs-

ſel), insbeſondere durch deſſen „*droit naturel*“ das zweimal in's Italieniſche, dann in's Spaniſche überſetzt wurde, in Pernambuco als Lehrbuch benützt, und an der Lauſanner Akademie eindringend empfohlen wird, ſind die Grundlagen der Kr.ſchen Rechtstheorie, die aus ſeinem Syſteme ſich ergiebt, den romaniſchen Völkern zugänglich geworden. Profeſſor Altmeyer in Brüſſel machte in ſeinem „*cours de philosophie de l'histoire*“ mit Kr.'s Biologie oder Lebensgeſetzlehre näher bekannt. Prof. Bouchitté zu Verſailles, deſſen „*Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, 1841“ einſtimmig in die Annalen der franzöſiſchen Akademie aufgenommen wurde, erkennt Kr.'s analytiſche Anleitung zur Gotterkenntniß als die vollendetſte an. Tiberghien's (eines Schülers von Ahrens) gekrönte und auf Staatskoſten gedruckte Preisſchrift „*Essai théorétique et historique sur la génération des connaissances humaines*, 2. Tom. 1844“ ſtrebt die Kr.ſchen Grundlehren im Vergleich mit den älteren und neueren Syſtemen als die vollendetſten und befriedigendſten nachzuweiſen. Über die hohe Bedeutung der Kr.ſchen Philoſophie auch in ſocialer Hinſicht hat Pascal Duprat in der Revue independante (Bd. XII. 1. Lief., XIII. 4. Lief. und XIV. 1. Lief.) die Franzoſen aufmerkſam gemacht. Ahrens „*cours de Psychologie*“ iſt nun auch in's Holländiſche überſetzt worden; Herr Del Rio, Profeſſor der Philoſophie in Madrid kam auf Ahrens Empfehlung nach Heidelberg und weilte daſelbſt ein Jahr, um durch Dr. v. Leonhardi tiefer in den Geiſt des Kr.ſchen Syſtemes eingeführt zu werden.

Außer den Beſtrebungen der wenigen thätigen Schüler Kr.'s für eine größere Anerkennung ſeiner Lehren in Deutſchland ſind noch anzuführen die warmen Empfehlungen von Bahr's in N. 28. J. 1835 der Mitternachtszeitung, die Recenſionen Mönnich's in N. 54. u. 55. J. 1835, und in N. 33. u. 34. J. 1838, und die oben angeführte Frauenſtädt'ſche Kritik in N. 153—155. J. 1841 in den Halle'ſchen Jahrbüchern. Prof. Dr. Reiff hat in ſeiner Abhandlung über Kr.s Philoſophie, im Februarheft des J. 1845 S. 105—184 der Jahrbücher der Gegenwart, ſo wie Dr. Noack im Juliheft S. 572 die Bedeutſamkeit

des Kr.schen Systemes anerkannt, obwohl ersterer auch das ganze System zu bestreiten suchte. Auch der verehrte Redactor dieser philosophischen Zeitschrift hat im 10. Bande derselben S. 278 u. 279 erklärt: Kr. sei in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbständig und eigenthümlich über den Schelling'schen Standpunkt hinausgeschritten als Hegel; ja er reiche seiner Überzeugung nach in wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinaus. Und in seiner geistreichen Schrift „Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie S. 232, sowie in den „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" S. 279 hält Herr Prof. Dr. Fichte die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil in Kr.s System der besondern Auszeichnung werth. In den Geschichtbüchern der Philosophie findet man meist Kr. im Vorübergehen als der Schelling'schen Schule angehörig erwähnt, oder vielfach mit keinem Worte. Eine rühmliche Ausnahme davon macht Reinhold's dritte Auflage der „Geschichte der Philosophie", welche im II. Bde S. 454—505 die Grundlehren des Kr.schen Systemes im Ganzen sehr richtig und bündig mittheilt.

Während indeß die oben angeführten französischen Schriften, dann Bahrs und Mönnich's Anzeigen das Kr.sche Wissenschaftsystem als eine Sonne am geistigen Himmel begrüßen, und der Hauptsache nach mit Kr.'s Lehren einverstanden sind, erkennen wohl Frauenstädt, die Berliner literarische Zeitung N. 64. J. 1843, Reiff und Reinhold demselben eine tiefere Bedeutsamkeit zu, bestreiten jedoch das ganze System als unhaltbar. Bei Frauenstädt und Reiff scheint die Übereinstimmung vieler wesentlichen Lehren dieser Philosophie mit dem Christenthume zum besondern Vorwurfe gemacht zu werden, während die literarische Zeitung diese Lehren nicht christlich genug findet. Frauenstädt und Reinhold suchen die Grundlage des Fehlers der Kr.schen Philosophie in ihrer Methode, insbesondere in dem Denkgesetze der Thesis, Antithesis und Synthesis, welchen Fehler Kr. mit Hegel und Schleiermacher gemeinsam habe. Nach Reiff S. 118—121 am angef. Orte, ist die Kr.sche Lehre nur aus der

Jacobi'schen Glaubensphiloſophie erklärbar; gemäß S. 124 „begegnet uns in dieſem Syſteme ein durchaus formaliſtiſches Denken, welches denſelben einfachen Begriff des Unbedingten immer wieder in andere Worte faßt, und damit ein Syſtem von Kategorieen zu geben behauptet". Nach S. 142 ꝛc. iſt dieſes Syſtem pantheiſtiſch, ein Vorwurf, den auch das Repertorium für katholiſches Leben ꝛc. v. Besnard in München (N. 41—43. J. 1841) der Kr.ſchen wie aller neueren Philoſophie gemacht hat. Nach S. 146 der Reiff'ſchen Abhandlung iſt der wahre Inhalt dieſer abſoluten Philoſophie und ihre wahre Geneſis „das Umſchlagen des ſubjectiven Standpunktes in den abſoluten". Auch hat Reiff mit Frauenſtädt und Reinhold gemeinſam, daß er den im Kr.ſchen Syſteme ſo wichtigen Unterſchied der Einheit, Ureinheit und Vereinheit nicht ſcharf genug auffaßte, ſondern die Einheit und Vereinheit, wie dieſes auch bei Hegel und Anderen geſchieht, faſt durchgängig verwechſelt, darum beide Kategorieen gleichſetzt, was nothwendig das Verſtändniß dieſes Syſtemes erſchweren und in Mißverſtändniſſe ſtürzen muß. Ohne Feſthaltung dieſes wichtigen Unterſchiedes benannter drei Kategorien iſt das Kr.ſche Syſtem in ſeinen Grundlehren faſt unverſtändlich!

Reinhold faßt im Allgemeinen die tiefe Bedeutung des Kr.ſchen Syſtems im Verhältniſſe zu den übrigen neuzeitigen Syſtemen ſehr richtig auf; ſo namentlich S. 492 am angef. Orte, daß die Lehre Kr.s in dem ihr angehörigen Verhältniſſe zu dem frühern Schelling'ſchen Identitätsſyſtem „unbeſtreitbar den Rang einer höhern Entwickelungsſtufe" einnehme. Auch das ganze Streben Kr.'s wird von ihm als das Richtige anerkannt, indem er S. 494 ſagt: „das Ziel, dem Kr. mit unverkennbarem Talente und innerem Berufe, mit unermüdlichem Eifer und Fleiß ſeines im Dienſte der Wiſſenſchaft und der Wahrheit raſtlos thätigen und doch durch äußere Erfolge ſo wenig belohnten Lebens, und mit den Hülfsmitteln einer ausgezeichneten Gelehrſamkeit entgegenſtrebte, war das entſchieden rechte, den Anforderungen unſerer Zeit entſprechende und objectiv gültige: durch Überwindung eben-

sowohl des Pantheismus, wie des Dualismus und Monismus, und durch Erhebung der Betrachtung nicht weniger über die Unzulänglichkeit des die Bedeutung der Erfahrung verkennenden Rationalismus, als über die Beschränktheit des die Speculation verläugnenden Empirismus, den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und des speculativen Theismus einzunehmen, und denselben in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend zu machen". — Von diesem Ziele, meint Reinhold, sei jedoch Kr. durch die fehlerhafte Methode der Setzung, Entgegensetzung und Vereinsetzung abgehalten worden; insbesondere durch die „Verwechselung der logisch formalen Kategorieen, in welchen die subjectiv allgemeinen, in der Urtheilsform sich concentrirenden Weisen unsers denkenden Vorstellens ausgedrückt, mit den metaphysischen Kategorieen, d. h. mit den universellen Erkenntnißbegriffen, in denen die objectiven Bestimmungen des allumfassenden Causalzusammenhanges der Wirklichkeit von unserer vernünftigen Anerkennung erfaßt werden". Dieser Vorwurf ist, wie man sieht, dem von Reiff, wonach bei Kr. „ein Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den absoluten" stattfinden soll, verwandt. Zu diesen logisch formalen Kategorieen gehört nun nach Reinhold die des Gegensatzes; der logische Gegensatz sei aber nichts anderes, als eine subjective Form unsers Vorstellens, eine von der objectiven Erkenntnißform sich durchaus unterscheidende logische Denkform, die sich durch alle unsere Vorstellungen hindurchziehe, und immer je zwei oder mehre aus einem bestimmten Gesichtspunkte als einander entgegengesetzt erscheinen lasse. Nach S. 500 sind Kr.'s Grundansichten, weil er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis auf Ich, Natur, Menschheit und Gott anwende, „mit einer characterischen Unzulänglichkeit und Verkehrtheit behaftet". Daß in dem Menschen Geist und Leib einander entgegengesetzte, dann als nebengeordnete Bestandtheile der menschlichen Wesenheit mit einander verknüpft, und daß die ursprüngliche Einheit des Ichs vor und über diesem Gegensatze sei, wäre „eine zum Theil nichtssagende und zum Theil unwahre Behauptung" und nach S. 502 „hat sie durchaus keinen Werth, ist sie oberflächlich und unzulänglich

lich, nichtssagend und irreführend". Sie wird ferner „haltlos und ohne Erkenntnißinhalt" genannt, „ja sie ist auch blos als ein hypothetischer Gedanke betrachtet bedeutungslos, ganz unklar und verworren". Dasselbe gelte auch von der Entgegensetzung der Vernunft und Natur in Gott, und daß Gott als die höhere Einheit über beiden, und in sich selbst beide sei. „Mit jenen falschen psychologischen Distinctionen und Constructionen fällt auch die nach Analogie des vermeintlichen Menschenwesens von Kr. ausgedachte Entgegensetzung und Vereinsetzung der Natur als des Leibwesens und der Vernunft als des Geistwesens. Diese antithetische Nebenordnung, welche die Körperwelt auf die eine Seite, das Reich der beschränkten Geister auf die andere stellt, und mit diesen beiden Sphären das Weltall ausgefüllt zu haben meint, ist falsch und unterliegt noch den Irrthümern des Carteſischen Dualismus. Aus solchen irrigen Voraussetzungen und einer solchen täuschenden Betrachtungsart hervorgehend ist der Versuch, Gott als das absolute Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatz vom Geistwesen und vom Leibwesen stehen, und doch auch wiederum beide Wesen in sich selbst sein soll, ein ganz und gar mißlungener. Für die wahrhaft vernünftige, auf dem gesetzmäßigen Wege entwickelte Causalbetrachtung ist nichts einleuchtender, als daß diese angebliche Idee der göttlichen Einheit, wie sie nach Kr.'s Anleitung gefaßt werden soll, ein unauflösliches Problem, ein Widerspruch ist, bei ihm aus dem Mißverständniß und Mißbrauch der Formeln der Antitheſis und Syntheſis entstanden, dem zufolge er an jedem Wesen außer und über der Einheit der in demselben enthaltenen Bestimmungen noch eine Ureinheit annehmen zu müſſen wähnt, welche doch nur ein Phantom im Reiche nichtiger Abstractionen ist. Liegt nun der ganzen Methode Kr.'s der nachgewieſene (?) Irrthum zum Grunde, so hat auch die architektonische Anordnung des Systemes der Wiſſenschaft überhaupt, nebst der Stellung und der Eintheilung, welche darin der Philoſophie gegeben ist, in ihren Hauptpunkten keine Gültigkeit, da sie auf den falschen Unterscheidungen und Vereinigungen von Leibwesen, Geistwesen, Urwesen und absolutem Wesen beruht".

Diese Einwendungen Reinhold's mögen wohl für keinen Unbefangenen vollständige Nachweise der fehlerhaften Forschung Kr.'s sein; sie müssen vielmehr in der hier gegebenen Form und Einschränkung so lange als unbegründete Behauptungen abgewiesen werden, bis er sie in einer ausführlichen Abhandlung auf genetische und demonstrative Weise auch wissenschaftlich zu begründen strebt; denn damit, daß er auf nur drei Seiten in einem Athemzuge einzelne Kr.sche Grundlehren kurzweg als „unzulänglich, verkehrt, nichtssagend, unwahr, oberflächlich, irreführend, haltlos und ohne Erkenntnißinhalt, bedeutungslos, ganz unklar, falsch, dualistisch, mißlungen, unauflösliche Probleme, aus Mißbrauch und Mißverständniß von Formeln hervorgegangene Widersprüche, Phantome im Reiche nichtiger Abstractionen" nennt, wird doch wohl kein Beweis seiner Behauptungen geliefert sein sollen! Ja er scheint sogar in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, wenn er zuerst das Kr.sche System „unbestreitbar den Rang einer über das Identitätssystem hinausgehenden Entwickelungsstufe" einnehmen läßt, und das Ziel und Streben Kr.'s als „das allein richtige und objectiv gültige" bezeichnet; nachher aber das System in seinen einzelnen Grundlehren so nichtssagend findet, daß kaum zu begreifen ist, wie er sich die Mühe zu der wirklich trefflichen Darstellung der Kr.schen Philosophie geben mochte. Als Geschichtschreiber der Philosophie und als Kritiker in Ansehung des Ganzen der Systeme ist Reinhold unbestreitbar ausgezeichnet, aber als Kritiker einzelner Grundlehren derselben scheint er weniger glücklich zu sein.

Ich suchte bis hierher kurz das Wichtigere zusammenzustellen, was mehre unserer Schule fern stehende Kritiker, bei aller Achtung gegen den wesentlichen Inhalt des Kr.schen Systems an seinen einzelnen Lehren tadeln zu müssen glaubten. Die hauptsächlichsten Beschuldigungen mögen wohl in ff. Punkten bestehen:

1) Das Kr.sche System gehe aus einem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven und absoluten hervor (Reiff und Reinhold).

2) Es gründe sich auf eine fehlerhafte Methode, und arte

darum in einen leeren Formalismus aus (theilweise von Frauenstädt, Reiff und Reinhold behauptet).

3) Es sei pantheistisch (Reiff und Repertorium für kathol. Leben).

Diese Beschuldigungen sind offenbar schwer, und ihre Widerlegung für eine gedrängte Abhandlung dieser Zeitschrift so schwierig, daß sie eine umsichtigere kritische Gabe erfordert als die meinige. Ich würde auch jeden Versuch einer bündigen Widerlegung um so lieber unterlassen haben, je mehr ich im Geiste meines Gott- und Menschheitinnigen Lehrers jeder leicht in's Persönliche und damit in's Lieblose ausartenden Polemik aus ganzem Gemüthe abhold bin. Allein da meine Anthropologie wohl den nächsten Anlaß zu Hrn. Reiff's Beschuldigungen darbot, so fühle ich mich meinem unvergeßlichen Lehrer gegenüber, der sich nicht mehr vertheidigen kann, zu dem Versuche einer Widerlegung verpflichtet.

Die Angriffe der Gegner gehen unzweifelhaft auf den Lebensnerv dieses Systems; sie können daher nur an der genetischen Entwickelung seiner Grundlehren abgewiesen werden. Beginnen wir nun mit der

I. Beschuldigung, d. i. mit dem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Diese widerlegt sich am besten durch eine kurze Nachweisung der geschichtlichen Entwickelung des Systems. Krause berichtet uns darüber S. V der Vorrede zu den „Vorlesungen über das System der Philosophie" Folgendes: „Das hier dargestellte System der Wissenschaft ist unverändert dasselbe, wie ich es im Jahre 1803—1804 zu Jena gelehrt habe; wovon die Schrift: Entwurf des Systemes der Philosophie (1804) Zeugniß gibt. Demnächst ist dasselbe in einer gleichsam perspectivischen Ansicht kurz dargestellt worden in meinem Systeme der Sittenlehre (1. Bd. 1810). Die wichtigsten Ergebnisse des ganzen Systems für das Leben des einzelnen Menschen und der Menschheit habe ich volkverständlich zum Theil ausgesprochen in meinen in den Jahren 1808—1810 gehaltenen freimaurerischen Vorträgen (3. Ausgabe, 1820); dann in meiner Schrift: die drei ältesten Kunstur-

kunden der Freimaurerbrüderschaft (1810 und 1819), besonders in dem den ersten Band dieses masonischen Werkes eröffnenden Lehrfragstücke; — vollständig aber finden sich diese Ergebnisse entwickelt in der Schrift: Urbild der Menschheit, 1811, und in den im Jahr 1823 zu Dresden gehaltenen volkverständlichen Vorlesungen." Es ist daher am zweckmäßigsten auf den Entwurf des Systems der Philosophie von 1804 zurückzugehen, den Kr. als 22jähriger junger Mann ausarbeitete, und der mit Folgendem beginnt:

S. 1. „Oberstes einziges Axiom."

„Die Welt, d. i. der harmonische Inbegriff alles Reelen ist eine, eine ganze, sich selbstgleiche, harmonische, organische, schlechthin unendliche, unbegründete, vollendete; also eine absolute; sie ist das einzige Absolute und Reale, das Wesen der Wesen, das Wahre an sich."

S. 7. „Universum, Welt, Substanz, das Absolute, das Ewige bedeutet uns also das Gleiche."

S. 9. „Die Einheit, Identität, Harmonie, Organisation der Welt ist Einheit unendlicher Einheiten (Sphären, Monaden). Es sind in der Welt unendliche und unendlich viele Einheiten, alle in der absoluten Einheit, jede gleichwesentlich, alle in, mit und durch einander im Absoluten, göttlicher Natur."

S. 15. „In dem Wesen der Welt ist keine Verschiedenheit der Art nach möglich, außer der des zweigliedigen realen Gegensatzes der Ordnung seiner beiden Factoren, insofern im Wesen sowohl das Unendliche im Endlichen, als das Endliche im Unendlichen ist. Hierin entspringen ewig die beiden obersten Sphären der Welt; die eine, in welcher das Unendliche im Endlichen, die andere, in welcher das Endliche im Unendlichen steht, beide die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen, Identität der Identität, beide das gleiche Absolute, gegen einander in ewiger Durchdringung und Vereinigung ihrer Formen, indem sie nur in der Gleichsetzung im Absoluten verschieden sind. In jeder von beiden stehen und sind dieselben wiederum zwei Einheiten in eigner Gestalt und Durchdringung ihrer Formen, und sofort in's

Unendliche, so daß die untergeordneten Einheiten die höhere selbst in ihrer innern Form, und alle zumal die absolute Identität, das Universum selbst sind."

S. 17. „Im Absoluten, oder im Wesen selbst, ist kein anderer Gegensatz, als die entgegengesetzte Beziehung seiner beiden vereinten Elemente, der höchsten Einheit und der untergeordneten, d. i. des Unendlichen und Endlichen, oder des Allgemeinen und Besondern, oder des Wesens und des Geformten. Denn Gegensatz nach außen ist nicht denkbar, weil außer dem Absoluten nichts ist. Aller Gegensatz ist demnach ein innerer im Absoluten selbst. Dieß aber ist die Identität der Identität (unter der absoluten Form A = A), nichts anderes und nichts weiteres. Also muß dieser Gegensatz in der Identität der Identität, ja diese selbst sein, d. i. Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern, des Wesens und Geformten; also muß das eine Glied des Gegensatzes sowohl als das andere Einheit des Unendlichen und Endlichen sein. Wobei selbst keine andere Verschiedenheit möglich ist, als daß die eine Einheit (Sphäre) die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen, die andere aber die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen sei. In der ersten Sphäre ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen im vollkommenen Endlichen (im Realen), in der zweiten aber im vollkommenen Unendlichen (im Idealen). Beide stehen aber nicht außer einander im Absoluten, sondern in einander in demselben; ihre Formen also durchdringen sich."

S. 31. „Die erste Sphäre erweiset sich als Natur, die zweite als Vernunft. Die ewige unendliche Form der Natur ist der Raum, die der Vernunft der Begriff. Es gibt nur eine Natur, nur eine Vernunft, sowie nur eine Welt, also auch nur einen Raum und eine Begriffenheit. Vernunft und Natur durchdringen sich wechselseits; die Vernunft muß Natur sein, diese Natur in der Vernunft eröffnet sich als Welt der Phantasie. Die Natur muß Vernunft sein, diese Vernunft in der Natur geht auf Organisation. Beide müssen aber auch in einander sein und leben, so jedoch daß die Individualität beider be-

harret. Die organische d. i. vernünftige Natur wird von der Vernunft empfunden, die natürliche Vernunft d. i. die Ideen, ist in der Natur in der Kunst, welche ergriffen wird durch die organisirte Natur (Leib). So ist also die Einheit beider in dem Schönen ihrer vereinten Kunst, sie beide als das dritte im göttlichen Wesen, welches nichts anders als beide, Vernunft und Natur in ihrer ewigen Einheit ist."

S. 86. „Wenn nun diese ewige Absolutheit, Harmonie und Einheit selbst Gott ist, so wird auch Alles, was in dieser höchsten Idee erkannt ist, in Gott und auf göttliche d. i. wahrhaft vernünftige Weise erkannt. Dem Geiste, der sich unbefangen diesem göttlichen Schauen der Welt hingibt, öffnen sich alle Dinge in ihrem ewigen Wesen, er sieht die Naturen, wie sie in Gott sind; in seinen Gedanken ist Schönheit göttlicher Gedanken. Denn was sind alle Sphären als lebendige ewige Gedanken Gottes, und die Wunder der Zeit als Werke der göttlichen Phantasie?"

„Kein Erkennen also und keine Construction ohne diese Absolutheit und Idealität; Alles, was in Wahrheit erkannt sein soll, muß als organische ewige Welt in der einen absoluten Welt erkannt sein; d. i. weil Alles nur im ewigen Ganzen ja das ewige Ganze selbst ist, so muß auch Alles also erkannt werden. Und da ferner Alles nach dem Urbilde der Dreiheit und der Zweiheit ist, welche letztere ewig aus der Einheit entspringt, so muß dieses Vorbild des Seins, nach welchem Alles in seiner innersten Organisation ist, auch in allem Wissen sich wiedergebären, und in den tiefsten und verwickeltsten Organisationen desselben nur schöner sich gestalten. Diese ewige Form des Erkennens haben alle wahren Philosophen in der deutlicher oder undeutlicher ausgesprochenen Forderung synthetischer Beweisart verehrt. Dieser gemäß läuft die Organisation des Erkennens beständig und ununterbrochen von der Thesis zur Antithesis und von beiden zur Synthesis fort, so daß jede Thesis wieder eine unendliche Involution von Thesis, Antithesis und Synthesis ist. Nur muß man dabei bemerken: 1) daß die oberste Thesis und Antithesis in einer obersten absoluten Thesis entspringt, welche selbst nicht

wieder Syntheſis einer höheren Antitheſis, ſondern das Abſolute, ewig Identiſche ſelbſt iſt; 2) daß jeder Theſis und Antitheſis zwei gleiche reale Sphären entſprechen, welche die oberſte Sphäre, die in der abſoluten Theſis ausgeſprochen wird, ſelbſt iſt, u. ſ. f. in Abſicht auf alle untergeordnete Gegenſätze; 3) daß auch der Syntheſis eine ewige Sphäre entſpreche, welche die vereinigten Glieder der Entgegenſetzung ſelbſt iſt; 4) daß überhaupt die ſynthetiſche Natur des Erkennens nicht anders verſtanden werde, als es der ſynthetiſchen Natur alles Seins gemäß iſt."

Aus dieſem jugendlichen Entwurfe ergibt ſich ſchon mit Klarheit, daß Kr. ſein Syſtem unmittelbar mit dem Abſoluten begann, an ihm die Kategorieen der Einheit, Ganzheit und Unendlichkeit, der Selbſtgleichheit und Unbegründetheit, der Harmonie und des Organismus und der Realität deducirte, dann in und aus dem Abſoluten den Gegenſatz der Vernunft und Natur, welche in der menſchlichen Kunſtwelt ihre Vereinigung fänden. Dem Grundſatze der Identität gemäß muß alles Erkennbare im Abſoluten erkannt werden; weil jedoch das Abſolute Vorbild des Seins und die Einheit (thesis), in ihm aber die Zweiheit (antithesis), d. i. die Vernunft und Natur nachgewieſen wird, welche ſich in der menſchlichen Kunſtwelt durchdringen, und ſo die Dreiheit (synthesis) hervorrufen: ſo muß die Weſenheit des Abſoluten auch das Geſetz für alles Wiſſen ſein. Alles Erkennen geht daher von der Theſis zur Antitheſis und Syntheſis fort. Man ſieht mithin, daß hier von keinem ſubjectiven, ſondern lediglich von einem objectiven Standpunkte die Rede ſein kann, und daß demnach ſchon der erſte Entwurf des Kr.ſchen Syſtems nicht nur den Vorwurf des Umſchlagens aus dem erſtern in den letztern Standpunkt, ſondern auch Reiff's Hypotheſe von Kr.'s Schülerverhältniß zu Jacobi zurückweist, wonach, um mit Reiff S. 118 a. a. O. zu ſprechen die Kr.ſche Philoſophie „nichts anders als die Verwandlung der Jacobiſchen Subjectivität in den abſoluten Standpunkt" ſein ſoll. Andere Gründe, die gegen dieſes Schülerverhältniß ſprechen, werde ich noch in den „Jahrbüchern der Gegenwart", denen ich eine ſpecielle Erwiederung auf Reiff's

Abhandlung einsenden werde, angeben. Zugleich zeigt dieser erste Entwurf, indem er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis am Absoluten deducirt, daß dasselbe nicht ein „logisch formales" und darum blos „subjectives" sei, wie Reinhold meint, sondern zuerst und zuhöchst ein objectives, „metaphysisches" ist. Dieser Entwurf ist nur theilweise darin irrig, und von den letzten Entwürfen verschieden, daß die Welt, das Absolute, Universum, Gott hier als identische Schauungen genommen werden; daher ihm auch leicht der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden könnte, falls man die auf S. 87 beigefügte erste Bemerkung übersehen würde, wornach die oberste absolute Thesis nicht wieder Synthesis einer höhern Antithesis, sondern das Absolute selbst ist. Auch ist die Vereingliedung im Absoluten zu eng als Kunstwelt bezeichnet, während in den folgenden Entwürfen die Menschheit, als der innigste Verein dafür gesetzt wird.

Das theilweis Fehlerhafte in der Bezeichnung hat Kr. selbst bald eingesehen, denn in seinem „Systeme der Sittenlehre," das er ebenfalls 1803 entworfen, 1804 niedergeschrieben, dessen 10 erste Bogen 1806 gedruckt und dessen I. Band aber erst 1810 herauskam, ist der obige Entwurf in mancherlei Hinsicht verbessert worden.

Das 1. Buch dieses Werkes handelt vom Urwesen und vom Universum, das 2. von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, das 3. von den höchsten Sphären in Gott, d. i. von Vernunft, Natur und Menschheit und ihrem Wechselleben unter sich und mit Gott.

S. 13. lehrt Kr.: „Das Urwesen ist als das Erste und Einzige, als das ganze Wesentliche, was ist; es ist ohne alle Schranken des Wesens und des Daseins. Daher ist die Anschauung desselben das einzig unmittelbare Gewisse, unbeweisbar und keines Beweises bedürftig; sie ist der Anfang und der einzige Gehalt des Bewußtseins, der Grund und Inhalt alles Wissens. Hiermit haben wir also den einzigen Grundsatz, das einzige Prinzip, nicht nur aller Philosophie, sondern auch aller Erkenntniß überhaupt, mithin auch der Sittenlehre insbesondere ausge-

sprochen. Doch zu dieser Anschauung einen in endlichen Dingen zerstreuten Geist zurückzuleiten, ist das Geschäft nicht der Wissenschaft selbst, sondern einer Einleitung in dieselbe; und zu überführen von der Nothwendigkeit, daß die Idee des Urwesens zum Prinzip und einzigen Gehalte der Wissenschaft gemacht werde, dieses geziemt einem innern Theile der Wissenschaft, der Lehre über ihre systematische Natur. Hier aber müssen wir voraussetzen, daß die Anschauung des Urwesens schon gegenwärtig, und die Idee desselben schon als Grundsatz alles Wesens anerkannt worden sei; wir müssen ohne weitere Einleitung für die Anfangenden, sowie ohne alle Vertheidigung gegen die Andersgesinnten, vom Urwesen anheben, und in ihm unsere Wissenschaft begründen und zu Stande bringen."

„Nachdem wir also die reine Wesenheit des Urwesens ganz und ungetheilt gedacht, haben wir nun die höchsten Eigenschaften zu erkennen, welche dieselbe ausmachen. — Alle Eigenschaften des Urwesens sind in ihm zugleich und untrennbar, gleichwesenlich, ewig, in, mit und durcheinander."

S. 15—28 deducirt Kr. die Einheit und Ganzheit; ihr zufolge ist Alles, was ist, im Urwesen; Nichts, was nicht in ihm; Nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer ihm. Daher ist nur ein Urwesen, und außer ihm kein Universum endlicher Dinge. Die ursprüngliche Einheit muß als Einerleiheit des Wesens, und als Einheit des stetigen Zugleichseins alles Einzelnen im Ganzen gedacht werden. Sie ist ferner eine ewige, keine werdende; denn auch die Zeit, als die Form des Lebens, ist als Endliches innerhalb des Urwesens. Das Urwesen ist schlechthin unendlich, nicht bloß in dieser oder in jener Rücksicht, sondern mit Verneinung jeder Grenze, des Raumes, der Zeit, der Verursachung, — es ist das Urganze. Das Urwesen ist frei und unbegründet; es hat weder einen ewigen noch einen zeitlichen Grund außer sich; es ist selbst der absolute Urgrund aller Dinge. Das Urwesen ist absolut vollendet, weil mit nichts in streitender Wechselwirkung. Daher ist es das absolut Wirkliche oder Reale, zugleich auch das absolut Ewige oder Ideale, und das zugleich absolut

Idealreale; denn das Urwesen als solches ist absolut, sein Sein ist absolut über und vor der Trennung der verschiedenen Arten dazusein endlicher Dinge; das Urwesen ist das Eine urganze Individuum, ohne daß der Gegensatz des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen an ihm selbst ausgedrückt wäre. — Die Idee des Urwesens ist nicht durch Abstraction gebildet, sondern macht dieselbe erst möglich; es ist auch nicht ein bloßes Aggregat oder Vereinwesen alles dessen, was in ihm ist. Alles, was im Urwesen ist, heißt Welt oder Universum.

S. 29—84 werden die obersten Sphären im Urwesen nachgewiesen.

Die Einheit des Urwesens ist auch dem Dasein nach unbeschränkt, mithin in seiner unendlichen Einheit unendliche und unendlich viele Einheiten, als das Sein und Wesen der ewigen Ureinheit selbst. Das Universum ist dem Urwesen innerlich und zu demselben wesentlich. Das Urwesen ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, also müssen auch alle Einheiten in ihm wiederum auf gleiche Weise Einheit des Endlichen und Unendlichen sein. Ihre Verschiedenheit muß in der verschiedenen Art beruhen, Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sein. Es muß demnach in der einen Sphäre das innere Endliche ein Unendlichselbstständiges, in der andern aber ein Endliches und Gebundenes sein. Beide obersten Sphären des Universums sind nicht neben und außer einander, sondern neben und miteinander, indem sie wegen der unendlichen innern Einheit des Urwesens als entgegengesetzte sich durchdringen. Das Urwesen in der ganzen Fülle seines Wesens betrachtet ist zuhöchst der ewige Grund und die ewige Einheit, außer und über seinen beiden höchsten Sphären, sodann ist es diese beiden Sphären in ihrem Gegensatze und in ihrer Durchdringung; oder es existirt als Thesis, Antithesis und Synthesis. Wenn wir nun in die Welt unserer realen Anschauung blicken, sowohl der äußern als der innern, so finden wir, daß sie sich wirklich in zwei Sphären theilen, welche Natur und Vernunft genannt werden, und sowohl selbstständig sind, als auch in innerer Durchdringung sich finden. Die

Natur ist die eine der höchsten Sphären im Urwesen mit dem Charakter der vollendeten Endlichkeit; die Vernunft die andere unter dem Charakter der Unendlichkeit. Die innigste Durchdringung beider findet aber in der Menschheit statt. Daraus ergeben sich in der Einen Wissenschaft von Gott, die Philosophie der Vernunft, Natur und ihres Vereines, also auch die Philosophie der Menschheit.

Auch in diesem zweiten Entwurfe des Kr.'schen Systems wird unmittelbar vom Absoluten, als dem Prinzipe der Philosophie, ausgegangen, aber schon auf die Nothwendigkeit des subjectiv analytischen Theils hingewiesen, der den in den endlichen Dingen zerstreuten Geist zur Anerkenntniß Gottes als des Prinzips anleite, und der darum nur als eine Einleitung in die Wissenschaft anzusehen sei. An die Stelle des Ausdruckes: Welt, Universum, wie im ersten Entwurfe das Absolute genannt wird, tritt hier: Urwesen. Die Entfaltung der Eigenschaften des Urwesens beginnt hier ebenfalls mit der Einheit, geht dann zu Ganzheit und Unendlichkeit, zur Unbegründetheit und Freiheit, worin schon der Gegensatz der Ganzheit und Selbstheit des letztern Entwurfs sichtbar hervortritt. An der Wirklichkeit ist schon die im später durchgeführten Systeme entwickelte Eine Seinart angedeutet, in welchem das ewige, geschichtliche und vereinte Sein Unterarten sind. Hierauf wird im Urwesen die Welt, d. i. Vernunft, Natur und Menschheit deducirt; dabei aber bemerkt, daß Gott auch außer und über beiden, dann in sich beide und ihr Verein sei, so daß das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis hier wiederum unmittelbar an und in Gott geschaut wird. Der Pantheismus wird hier durch die Bemerkung abgewiesen, daß Urwesen nicht ein bloßes Vereinwesen alles dessen ist, was in ihm ist, und daß Gott außer und über der Welt ist.

Erst in den in Dresden 1823 gehaltenen Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der Wissenschaft," die 1829 im Druck erschienen, finden wir die Eintheilung des Kr.'schen Systems in den analytischen und synthetischen Theil. Kr. sah

nämlich ein, daß die ersten Entwürfe seines Systems auf einem als wahr vorausgesetzten Axiome beruhen, das nicht sogleich von einem Jeden verstanden werden könne, und zugleich einen problematischen Charakter habe. Diesen Mangel glaubte er vermeiden zu können, wenn er für den Anfang der Wissenschaft von einem gemeinsamen Punkte ausgehe, über welchen alle Menschen übereinstimmen. Dieser aber sei der Mensch sich selbst im Selbstbewußtsein, das Ich. Dieses sei daher das erste Gewisse, mittelst dessen Durchforschung der Mensch an gehöriger Stelle zur Anerkenntniß Gottes gelange. Diese Durchforschung mache den analytischen Theil der Wissenschaft aus, den schon Sokrates geahnt habe in seiner Forderung: erkenne dich selbst, und erst durch Selbsterkenntniß gekräftigt, unternimm es, Gott und die Dinge außer dir zu erkennen. Ebenso auch Kant, der eben in dieser Hinsicht sich dem Sokrates vergleiche, aber den analytischen Theil nicht zur wissenschaftlichen Einsicht gebracht habe (S. Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" S. 14). Die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil der Wissenschaft gründet sich eigentlich auf die Wesenheit der Vernunft selbst, die, wie ich in §. 239 meiner Anthropologie nachwies, entweder die durch den Verstand erfaßte Erkenntniß der Vielheit der Dinge zu ihrem höhern Grunde, zu dem Urgrunde, d. i. Gott zurückführt (analytische Vernunft); oder sie entfaltet vom Urgrunde (Prinzipe) herabsteigend und in demselben die innere Mannigfalt und Vielheit des Lebens (synthetische Vernunft).

Der analytische Theil erhebt den Geist von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zur Erkenntniß Gottes als des Prinzips der Wissenschaft. Er beginnt mit der für alle Menschen unzweifelbaren Anerkenntniß des Ichs, die darum zugleich als Anfang und Eingang in die Wissenschaft sich herausstellt. Dann wird die Frage untersucht: was das Ich an, und es in sich ist? Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort: das Ich ist Ein selbes ganzes, bezügiges, sich selbst befassendes, existirendes, harmonisches Wesen. Es werden sonach bei dem Ich dieselben Eigenschaften anerkannt, die wir schon in den beiden ersten Entwür-

sen dieses Systems als Eigenschaften am Absoluten oder Urwesen erkannt haben. Der Grund davon liegt darin, daß das Ich im Absoluten, dieses aber gemäß seiner Einheit und Gleichwesenheit in Ansehung alles seines Innern sich gleichwesenlich, identisch oder entsprechend ist; so daß jedes Endliche in Gott auf seiner Stufe Gott gleich d. i. ähnlich ist, und darum alle göttliche Eigenschaften auf endliche Weise an sich hat. Weil nun der Gottähnlichkeit wegen alle göttliche Wesenheiten am Ich und an allem Endlichen gefunden werden, der analytische Theil aber mit der Betrachtung des Ichs dem die Schauung Gottes und der göttlichen Wesenheiten enthaltenden synthetischen Theile vorausgeht, das eben ist es, was Reiff und Reinhold zu dem Irrthum Anlaß gab, das Kr.'sche System gründe sich auf das Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Wie wir aber hier sehen, ist es der umgekehrte Fall; weil das Ich, das Subject, auch im Absoluten, und auf seiner Stufe diesem gleich oder ähnlich ist, dadurch veranlaßt finden wir die objectiven göttlichen Wesenheiten zugleich auch als subjective.

Auf die zweite Frage: was ist das Ich in sich? erfolgt die Antwort: Geist und Leib und ihr Verein, und vor und über diesem Gegensatze und Vereine das Urich (von welchem in meiner Anthropologie die erste ausgeführte Nachweisung sich findet); in allen diesen Hinsichten findet sich aber auch das Ich bleibend und ändernd, — lebend. Als ewiger Grund seiner Aenderungen ist es Vermögen, als geschichtlicher Grund derselben ist es Thätigkeit, und sofern diese als endliche auch begrenzt erscheinen, Kraft. Die Thätigkeit des Ichs gliedert sich nach Kr. in Denken, Fühlen und Wollen, welche Thätigkeiten dann auch einer genauen Prüfung unterworfen werden. Das Ich findet sich mithin als einen Organismus seiner innern Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte.

Gehen wir nun auf diese Anerkenntnisse näher ein, so ergibt sich unser Leib als ein innerer Theil der Natur, der in ihr gemäß ihren Gesetzen entsteht, lebt und vergeht. Die Natur aber als die Gesammtheit des Leiblichen ist selbst nicht das Ich noch

der Geist. Mittelst des Leibes und der Natur gelangen wir auch zur Anerkenntniß andrer Ich in der Erscheinung ihrer Leiber, ihrer Geberden und ihrer Sprache, welchen Ich wir ebenfalls einen Geist zuzuschreiben genöthigt sind. Auf diese Weise gelangen wir ebenfalls zu der Anerkenntniß einer Gesammtheit der Geister, die aber im Menschen mit Leibern verbunden sind. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich nun, daß die Natur nicht der Grund der geistigen Welt, noch diese der Grund der Natur ist, ja daß aus beider Selbstsetzung nicht einmal ihr Verein im Menschen sich befriedigend erklären lasse. Natur und Geist bilden nämlich einen Gegensatz, somit eine Zweiheit, die demnach eine ursprüngliche Einheit voraussetzen, durch die sie entstanden, und durch welche sie und ihre Vermählung nur befriedigend erklärt werden kann. Die Natur und Geisterwelt sind demnach nur in einer höheren Einheit zu denken, die aber nicht nur der Grund derselben, sondern noch als etwas Selbstwesenliches, als Ureinheit vor und über diesem Gegensatze d. i. als Urwesen zu denken ist; indem die Einheit noch vor und über dieser innern Gegenheit und Vereinheit besteht, und sich nicht in dieselben sich selbst aufgebend oder verlierend auflöst. Dieses Urwesen vor und über der Natur, Geist und ihrem Vereine, welche letztere zusammen die Welt sind, ist Gott.

Im analytischen Theile werden wir uns sonach, indem wir bestrebt sind, uns selbst in unserm Innern kennen zu lernen, zuhöchst Gottes inne, und erkennen wir uns in und durch Gott seiend, und daß Gott das Prinzip von Allem, mithin auch von der Wissenschaft ist. (Hiermit und aus den beiden ersten Entwürfen ergibt sich schon, wie sehr Chalybaeus in einem gewaltigen Irrthume begriffen ist, wenn er S. 320 des 10. Bandes dieser Zeitschrift gegen v. Leonhardi meint, daß Kr. die Idee des Schönen zu seinem Prinzipe mache, und sich gleichsam rühmt, daß er nicht so verkehrt denke als Kr.) Unsere Selbstinnigkeit steigert sich uns durch die Anerkenntniß Gottes zur Gottinnigkeit, wonach wir zugleich bestrebt sind, Gottes im Schauen,

Fühlen und Wollen und in unserm ganzen Leben inne, mit Gott einstimmig, und mit Gott vereint zu sein und zu werden.

Schon der analytische Theil erscheint demnach von höchster Wichtigkeit für Wissenschaft und Leben, weil er uns die Erkenntniß des Prinzips gibt, für die spätern Auffindungen der göttlichen Grundwesenheiten den Geist vorbereitet, und die Möglichkeit eines Systems der Philosophie gibt, das nicht, wie fast alle bisherige, unbefugt dogmatisch oder blos problematisch ist. Auch enthält er das allen Menschen unentbehrliche Wissen. Der vom Prinzip abwärts steigende synthetische Theil dagegen nimmt den analytischen in sich auf, und baut und bildet mittelst Entfaltung der obersten Grundwesenheiten oder Kategorieen den Organismus der Wissenschaft in allen seinen Gliedtheilen und Verhältnissen; weist nach, wie alles Einzelne und Endliche gemäß der Wesenheit Gottes beschaffen, und deren Organismus gemäß zu erkennen ist. Die Trennung in den analytischen und synthetischen Haupttheil ist der Wissenschaft an und für sich nicht nothwendig; sie wäre vielmehr ganz entbehrlich, wenn die menschliche Wissenschaft als ein vollendetes Kunstwerk selbst betrachtet, und wenn sie gleich von uns verstanden und durchschaut werden könnte, wie sie an sich ist. Diese Trennung bezieht sich vielmehr auf die Anleitung, mittelst welcher der in gewöhnlichen Lebenszuständen zerstreute Mensch erwachen, in der Anerkenntniß des Prinzips die Wissenschaft bilden, und sie mit einem Geistesblicke überschauen soll. Der analytische Theil entspricht demnach einem wesenlichen menschlichen Bedürfnisse, indem er den Menschen von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zu Gott erhebt, und das zerstreute vorwissenschaftliche Denken in die ursprüngliche Einheit der Gottschauung sammelt, auf daß Gott als das Eine Wesen und das Eine Prinzip von Allem, also auch von der Wissenschaft erkannt werde.

II. Den zweiten Vorwurf d. i. die fehlerhafte Methode und den einseitigen Formalismus, glaube ich am besten mittelst einer gedrängten Entwicklung der Kategorieen Kr.'s beseitigen zu können.

Die erste Abtheilung des synthetischen Theiles beginnt, wie die

beiden ersten Entwürfe dieses Systemes, mit der Schauung Gottes als des Absoluten, d. i. als des Einen selben und ganzen Wesens, und zwar mit der Frage: was ist Gott an sich? die Antwort ist? Gott ist Gott, oder Wesen ist Wesen. Was unterscheiden wir an Gott oder Wesen? Gott ist Gottheit, Wesen ist Wesenheit (essentia, Qualität) d. i. der Inbegriff (die Indifferenz) alles dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben (unitas essentiae), wonach wir erkennen, daß Gott oder das Absolute seiner Wesenheit nach Eines oder einig, stetig, identisch, sich entsprechend, oder sich nicht widersprechend sei. An der Einheit Gottes wird nun wiederum die Selbstheit (substantialitas, Subsistenz, Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität) unterschieden, für welche Kategorieen man gewöhnlich, sofern man sie ohne Gegenheit, Begrenztheit denkt, die Unbedingtheit, Unbegründetheit oder Absolutheit und die Unendlichkeit Gottes sagt. Der Selbstheit nach ist also Gott das wahrhaft selbstheitliche, unbedingte, absolute Wesen, und nur Gott allein ist absolut selbstständig, von nichts Anderem abhängig, durch nichts bedingt; der Ganzheit nach ist Gott das wahrhaft ganze, d. i. unendliche Wesen, außer welchem nichts gedacht werden kann. Beide Grundwesenheiten setzen einander voraus und sind stetig verbunden, und dadurch erhalten wir auch den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit Gottes geht aber nicht in ihre innere Unterschiedenheit und Verbindung sich selbst verlierend auf, sondern bleibt noch vor und über der Selbstheit und Ganzheit und Vereinheit und in abheitlicher Gegenheit zu denselben bestehen, und insofern nennt sie Kr. die Ureinheit.

Die Wesenheit entspricht dem Was, an ihr unterscheiden wir aber auch noch die Form, das Wie d. i. dasjenige, wonach die Wesenheit ist. Diese Kategorie kann, wie alle vorhergehenden, weil ihnen das genus proximum abgeht, nicht definirt, sondern nur an ihr selbst geschaut werden. Man bezeichnet sie gewöhnlich mit Position, Thesis und Kr. nennt sie die Satzheit, wonach Gott als das Eine Satzige oder Positive ge-

ſchaut wird. Da nun Gott Einheit ſeiner Weſenheit iſt, ſo iſt auch die Form oder Satzheit der Weſenheit und deren untergeordneten Weſenheiten entſprechend. Wir unterſcheiden daher auch die Einheit der Form, die Formeinheit d. i. die Zahleinheit (unitas numerica), wonach Gott auch der Zahl nach Einer und nicht zwei ꝛc. iſt, und worein man gewöhnlich das Grundweſenliche des Monotheismus ſetzt, ſtatt dieſes in der Einheit der Weſenheit zu ſuchen. Die Form der Selbſtheit iſt die des ſich zu ſich ſelbſt Richtens oder Beziehens, daher ſie Kr. die Richtheit, Bezugheit (directio, dimensionalitas) nennt. Die Form der Ganzheit beſteht im Umfangen, Faſſen, weßhalb ſie Kr. die Umfangheit, Faßheit (latitudo, ambitus) nennt. Gemäß dieſen Grundweſenheiten iſt Gott in Richtung zu ſich ſelbſt, und weil Alles in Gott iſt, auch in Richtung und Beziehung zu Allem; ebenſo befaßt Gott ſich ſelbſt und Alles. Beide Weſenheiten ſind aber an Gott verbunden und geben ſo die Formvereinheit.

Die Weſenheit und die Form, das Was und das Wie laſſen ſich wohl im Denken trennen, ſie ſind aber an Gott ſtetig verbunden, denn die Form iſt ja ſelbſt an der Weſenheit unterſchieden worden. Die vereinte Weſenheit und Form, oder um mit Kr. zu ſprechen: „die ſatzige, poſitive Weſenheit" iſt aber das Sein, die Seinheit (existentia), wonach Gott unbedingt daſeiend, das unbedingte Sein iſt. Da nun die Seinheit ſich an der Weſenheit oder Gottheit findet, ſo iſt mit dem Gedanken der Gottheit oder Weſenheit zugleich auch die Seinheit mitgedacht, und fällt ſomit die Frage nach dem Daſein Gottes als ganz überflüſſig weg, indem der Gottgedanke ſchon die Seinheit oder Exiſtenz einſchließt, und ohne dieſelbe aufgehoben oder negirt wäre. Da nun die Seinheit die vereinte Weſenheit und Form iſt, ſo verbindet ſie auch die untergeordneten Weſenheiten beider. Die Weſeneinheit und Formeinheit geben demnach in ihrer Verbindung die Seineinheit (unitas existentiae), wonach Gott einig und einzig zumal iſt. Die vereinte Selbſtheit und Richtheit gibt uns die bezugige, relative oder Verhaltſeinheit (Relation), wonach Gott zu ſich ſelbſt und zu Allem im Verhältniſſe ſteht; und ſofern wir die

Ganzheit und Faßheit vereint denken, haben wir die Gehaltseinheit (materialitas), wonach Gott sich selbst Gehalt oder Inhalt ist, und den ächten Gehalt aller Dinge ausmacht. Die Verhalt- und Gehaltseinheit vereint geben die Seinvereinheit. Was von der Weseneinheit gilt, daß sie als Ureinheit noch vor und über ihrer innern Gegenheit und Vereinheit besteht, das gilt auch von der Form- und Seineinheit; es gibt demnach auch eine Form- und Seinureinheit, wonach Gott auch als Urwesen vor und über der Welt Einer und nicht zwei, und Urwesen auch der Seinurheit nach einig und einzig ist.

Alle diese bisher betrachteten Kategorieen sind an der Einen Wesenheit Gottes unterschieden worden, sind darum die Mannigfalt und Vielheit derselben. Alles Unterscheidbare ist aber gegen ein Anderes so beschaffen, daß es dasjenige ist, was das Andere nicht ist, und umgekehrt. Dadurch unterscheiden wir auch an der Wesenheit Gottes den Gedanken des Andersseins, der Gegenheit (Antithesis); gemäß dieser denken wir, daß Gott als Wesenheit (Thesis) auch in sich die Gegenheit, Unterschiedenes ist. Die Gegenheit ist also eine innere Entfaltung der Einheit, und nichts weniger als „ein Abfall von der Einheit", wie Frauenstädt meint. Wir haben aber auch die entgegengesetzten Wesenheiten nicht alleinständig oder isolirt, sondern im Vereine gefunden, woraus sich uns die Vereinheit (Synthesis) ergab, wonach alles in Gott Unterschiedene in inniger Vereinigung, in Einklang oder in prästabilirter Harmonie zu denken ist. Die Vereinheit ist es also, die Frauenstädt im Sinne hat, wenn er S. 614 1841 der Halle'schen Jahrbücher sagt: „die wirkliche Einheit resultirt erst aus der Überwindung der Entzweiung".

Die Übersicht dieser Grundwesenheiten gibt ff. Tafel:

Wesenheit.	Formheit	Seinheit	Einheitl. Satzung (Thesis).
Weseneinheit	Form- oder Zahleinheit	Seineinheit	
Wesenureinheit		Seinureinheit	Gegenheitl. Satz. (Antithesis).
Selbstheit – Ganzheit	Formureinheit	Verhaltheit – Gehaltheit	
	Richtheit – Faßheit		Vereinheitl. Satz. (Synthesis).
Wesenvereinheit	Formvereinheit	Seinvereinheit	

Diese gedrängte Übersicht der Kr.schen Kategorieen kann unmöglich darauf Anspruch machen, beim ersten Anblick vollständig

verstanden zu werden, obwohl deren Verständniß, im ausführlichen mündlichen Vortrag, meinen Schülern nie große Schwierigkeiten dargeboten hat. Sie will nur zum weitern Studium der Kr.schen Schriften anregen, worin sie nicht nur den Grundriß des ganzen reichhaltigen und tiefsinnigen Systems ausmachen, sondern auch als die Prinzipien der in der Einen Wissenschaft enthaltenen Wissenschaften, der Künste, der Geschichte, der Religiosität, der Gerechtigkeit ꝛc. nachgewiesen werden. Als göttliche Eigenschaften, und weil nach der Kr.schen Metaphysik alle Dinge gottähnlich sind, bilden sie zugleich in ihrem organischen Zusammenhange das objective Denkgesetz, wonach wir alle Dinge, also auch den Menschen erkennen, und welches auch alle Menschen im sogenannten „gesunden Menschenverstande" ahnend anwenden. Denn wir denken alles Wesenliche gemäß seiner Wesenheit zunächst nach seiner ungeschiedenen Einheit als ein selbstständiges und ganzes, das zugleich innerlich sich entgegengesetzte und vereinte Glieder oder Eigenschaften hat. Der Form nach fassen wir alles Wesenliche in seiner Zahleneinheit auf, in Beziehung zu sich selbst und zu anderen Wesenlichen, und ebenso in einem bestimmten Umfange oder Gebiete. Wir denken es auch als seiend einig und einzig, dann in bestimmten Verhältnissen zu dem übrigen Wesenlichen, und mit einem bestimmten Gehalte oder Inhalte. Auch erkennen wir, daß es nicht in seine inneren Unterschiede völlig aufgeht, sondern der Ureinheit nach noch vor und über diesen selbstständig, und als solches in inniger Verbindung mit den inneren Unterschiedenheiten ist.

Viele erklären zwar das System dieser Kategorieen für „Formelplunder"; die Berliner literarische Zeitung N. 100. 1844, nennt sie „verschwommen und verwaschen", und nach N. 27. 1845 sollen sie „ohne Schärfe" sein. Sie thun dieses nur, weil sie dieselben nicht verstanden haben, und daher keinen rechten Gebrauch davon zu machen wissen; und statt das Nichtverstandenhaben derselben bescheiden zu bekennen, suchen sie dieselben verächtlich zu machen. Da gilt auch: „Herr, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun"! Wer aber diese Kategorieentafel verstanden hat, und sie anzuwenden weiß, für den ist sie ein Schlüs-

sel zur Enthüllung göttlicher Geheimnisse, ein Kompaß, mittelst dessen er sich unverzagt in das unermeßliche Gedankenmeer hineinwagen, und sich darin sicher orientiren kann. Und daß ihre Anwendung die einzelnen Wissenschaften mit neuen tiefsinnigen Ansichten bereichert, dafür zeugen Kr.'s Schriften, das droit naturel von Ahrens, meine Anthropologie, wie nicht weniger auch meine im Laufe des folgenden Jahres erscheinende Logik dafür sprechen wird.

Die Erforschung der allgemeinen Grundwesenheiten, wonach wir alle Dinge denken, hat von jeher die tiefsinnigsten Philosophen, namentlich Aristoteles, die Stoiker, Plotinos, Duns Scotus, Giordano Bruno, Campanella und vor allen Kant beschäftigt. Kant stellt bekanntlich vier Hauptkategorieen auf, die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität; nach Kr. sind dieses die Ganzheit, die Wesenheit, die Verhaltheit und die Seinart, welche letztere aber erst unter den untergeordneten Kategorieen deducirt wird. An einer jeden derselben unterscheidet Kant noch 3 untergeordnete Kategorieen, also zusammen 12. Kant fand aber seine Tafel nicht am Prinzipe der Dinge, sondern leitet sie aus der Tafel der verschiedenen Urtheilsformen ab, deren logische Eintheilung er irrthümlich für vollständig und wohlgeordnet annahm. Seine Tafel war darum weder vollständig noch organisch; sie entbehrt der Einheit, indem sie vielmehr ganz unbefugt mit der Vielheit beginnt, und wirft die essentialen und formalen Kategorieen durcheinander. Indessen haben schon die Kant'schen Kategorieen Wesentliches zur Bereicherung der Wissenschaft beigetragen, und ebenso die Hegel'schen, welche letztere jedoch nur die modificirten Kant'schen Kategorien sind.

Sofern die Kr.schen Kategorieen die Grundeigenschaften Gottes und der gottähnlichen Wesen sind, kann unmöglich von ihnen behauptet werden, sie seien „blos eine subjective Form unsers Vorstellens", wie Reinhold meint, sondern sie sind die objectiven Gesetze aller Dinge, das Grundgesetz der Wahrheit, kurz das Denkgesetz selbst. Und daß das Denkgesetz nicht blos ein subjectiv for-

males, sondern das Gesetz der Wesenheit der Dinge selbst, dasselbe mithin eigentlich objectiv ist, das sprach zuerst Kr. in seiner „historischen Logik" 1803, später auch Hegel aus, und werde ich in meiner Logik ausführlicher darzustellen suchen. Die Kategorieen sind aber von Kr., wie schon oben gesagt, nicht blos als das Gesetz der Wahrheit, sondern auch der Güte, des Rechts, der Schönheit, der Kunst und der Lebensentwickelung und Geschichte nachgewiesen worden. Wenn wir unbewußt die Dinge nach dem Organismus der Kategorieen denken, so kann darum diejenige wissenschaftliche Methode, die sie mit klarem Bewußtsein und mit Scharfblick anzuwenden lehrt, unmöglich eine verfehlte sein, wie Frauenstädt und Reinhold meinen; vielmehr wird sie Veranlassung in die Wesenheit der Dinge einzudringen, deren Schleier möglichst zu lüften, Neues und Gehaltvolles zu Tage zu fördern. Damit daß man das unverstandene Gesetz der Kategorieen einfach als „leeren Formalismus" abthun zu können meint, leistet man sicherlich der Wissenschaft keinen Dienst, sondern man sagt geradezu, es sei besser ohne Wegweiser die schwierige Gedankenreise in die Tiefe des Wissens anzutreten, und sich so jeder möglichen Verirrung auszusetzen, als mit einer wenn auch schwachen Stütze ausgerüstet. Da alle Wesenheit in einer Form, das Was in dem Wie erscheint, so können wir uns auch im Denken eines gewissen Formalismus durchaus nicht entschlagen, sondern die Denkgesetze sind ja eben die Formen, in denen sich unser Erkennen bethätigt, und eben deßhalb sind sie schon seit Jahrtausenden für die Logiker ein Gegenstand der angestrengten Forschung. Und daß wir alle Dinge zuerst in ihrer Einheit, dann auch in ihrer Gegenheit und Vereinheit betrachten, weil alles Wesentliche selbst so beschaffen ist, dafür gibt uns unser Leib mit seinen Theilsystemen und Gliedern, dafür gibt uns jedes Thier, jede Pflanze, jede einzelne Wissenschaft sprechende Beispiele. Die Methode Kr.'s ist daher nicht nur nicht fehlerhaft, sondern den Dingen und ihren Gesetzen entsprechend, und so ein tauglicher Schlüssel für die tiefere Erkenntniß; sie ist statt als tadelnswürdig vielmehr als ein segensreicher Fortschritt für den weitern Ausbau der Wissenschaft zu betrachten. Gewiß ver-

dient wohl kein philosophisches System der Neuzeit weniger den Vorwurf des leeren „Formalismus" als das Kr.sche; indem es sich nicht nur durch seine organische Entwickelung der Einen Wissenschaft und der in ihr enthaltenen einzelnen Wissenschaften, sondern auch durch seine Reichhaltigkeit und Tiefe der Gedanken, durch seine Anleitung zur Gotterkenntniß und Lebenskunst auszeichnet; wodurch in seinen Jüngern ein unerschütterliches Gottvertrauen, eine warme und andauernde Begeisterung für alles Wahre, Gute, Rechte und Schöne, und eine gründliche Versöhnung mit den Übeln der Weltbeschränkung hervorgerufen wird, und es sich so in jeder Hinsicht für das Leben wirksam und praktisch erweist, wie kein System seit Kant.

III. Zur Abweisung der Anklage des Pantheismus, welche gegen Kr.'s System von zwei einander ganz entgegengesetzten Standpunkten erhoben wurde, müssen wir dasselbe noch etwas weiter in seinen Tiefen vorführen. Wir haben in der Beantwortung der Frage: was Gott an sich ist? den Organismus der obersten Kategorieen, und in ihm zugleich das objective Denkgesetz der Dinge nachgewiesen. Krause geht aber auch in der zweiten Abtheilung des synthetischen Theils zur Beantwortung der Frage über: was Gott in sich ist? und verbindet sie zur dritten Frage: was Gott an und in sich zumal ist?

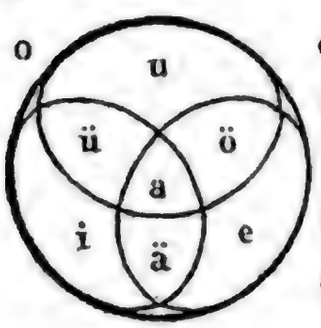
Gehen wir zunächst zur Beantwortung dessen: was Gott in sich ist. Diese Frage setzt schon den Gedanken der Gegenheit voraus, den wir bereits oben bei Gott gefunden haben. Die Gegenheit kann nun aber nicht als an Gott gedacht werden, als wenn Gott selbst einem Andern außer sich entgegengesetzt wäre, weil Gott seiner absoluten Ganzheit oder seiner Unendlichkeit wegen nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer sich hat; die Gegenheit kann demnach nur in Gott gedacht werden. Und da die Gegenheit eine Eigenschaft der göttlichen Wesenheit selbst ist, so müssen die ursprünglichen beiden Glieder derselben einander der Wesenheit nach gleich, und doch einander in der Art entgegengesetzt sein, daß das Eine etwas ist, was das Andere nicht ist, Gott aber sie in und unter sich beide ist, indem eben Nichts außer Gott

als dem unendlichen Wesen gedacht werden kann. Die Glieder dieser Gegenheit sind also von Gott als dem Einen selben und ganzen Wesen unterschieden, und Gott wird gemäß seiner Urein-heit auch als über und außer ihnen seiend d. i. als Urwesen ge-schaut, und zwar als solches den beiden inneren Gegenwesen über-geordnet. Es ist demnach zu unterscheiden: Gott — als — Ein-wesen, und Gott — als — Urwesen. Gott — als Einwesen nennt man gewöhnlich das Absolute, oder das unbedingte und unendliche Wesen, in welchem alle Dinge enthalten sind, oder in welchem, mit dem Apostel Paulus zu sprechen, „alle Dinge le-ben, weben und sind", außer welchem mithin Nichts gedacht wer-den kann. Gott — als — Urwesen ist der Urquell, der Schöp-fer aller Dinge, die Vorsehung über die Welt. Man sieht, daß hier: Urwesen in einer engern Bedeutung genommen wird, als im zweiten Entwurfe, wo es mit: Wesen, Einwesen gleichbe-deutend gebraucht ist. Gott ist aber seine Wesenheit und Einheit, und die beiden inneren Gegenwesen sind in Gott, sind also der Wesenheit Gottes entsprechend, haben mithin auch alle die oben nachgewiesenen göttlichen Grundwesenheiten ihrer Stufe gemäß an sich, folglich auch die Richtheit, Verhaltheit und Vereinheit. Sie sind daher zu einander gerichtet, beziehen sich auf einander und auf Urwesen, stehen im Verhältnisse zu einander, und in einer in-nigen Verbindung unter sich und mit Urwesen. Da nun beide Gegenwesen die ganze Wesenheit Gottes an sich sind, so ist auch ihre Gegenheit diejenige Gegenheit, welche die Wesenheit Gottes an sich ist. Diese aber ist, wie wir oben gesehen, Selbstheit und Ganzheit; sie sind demnach gemäß diesen beiden Grund-wesenheiten so von einander unterschieden, daß das eine derselben vorwaltend Selbstwesen, das andere aber vorwaltend Ganz-wesen ist. Selbst- und Ganzheit geben aber in ihrer Vermählung die Vereinheit; es wird demnach aus der Vermählung des Selbst- und Ganzwesens ein drittes, d. i. ein Vereinwesen hervor gehen.

Dieser Deduction entspricht die im analytischen Theile nach-gewiesene Intuition, wonach wir in uns den Unterschied von Geist

und Leib fanden, welcher Unterschied uns zu dem Gedanken eines Geisterreiches, der Natur und der Menschheit Anlaß gab. Zugleich wird dort gefunden, daß bei dem Geiste das Grundgesetz der Selbstheit und Freiheit, beim Leibe und der Natur dagegen das Grundgesetz der Ganzheit, Gebundenheit und Nothwendigkeit, beim Menschen aber die Freiheit und Gebundenheit zumal, d. i. die Freigebundenheit vorherrsche. Nun ist aber Gott in sich Alles, was ist, folglich auch das Geisterreich die Natur, und die Verbindung beider, also auch die Menschheit. Es entsprechen mithin diese im analytischen Theile intuirten Wesen denjenigen Wesen, welche in Gott deducirt worden sind; ohne daß jedoch behauptet würde, die Menschheit wäre das ganze Vereinwesen.

Setzen wir nun statt der in der Deduction gebrauchten allgemeinen Ausdrücke diejenigen der Intuition, so lautet der constructive Lehrsatz so: Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, und zwar so, daß Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleich wesenlich, sich darum wechselseits nebengeordnet sind, und zwar in der Weise, daß in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit, am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäß der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches und seine beiden inneren Gegenwesen seiendes Wesen in Vermählung oder Vereinheit; darum ist Urwesen auch in Vermählung mit Geist, mit Natur, und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menschheit. Und weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist Gott dieser Wesenorganismus nur einmal. Krause sucht diesen tiefsinnigen Lehrsatz durch ff. Schema zu verdeutlichen. (Vgl. meine Anthropologie §. 28.)



o = Gott als Einwesen oder als Absolutes,
u = Gott als Urwesen vor und über der Welt,
i = Geisterreich oder Geistwesen,
e = Natur oder Leibwesen,
a = Menschheit.

ä, ü, und ö ließ Krause unbezeichnet; es sind jedoch ebenfalls wesenliche Vereinwesen in Gott, welche ich in einem später zu bearbeitenden metaphysischen Werke in der Art nachweisen werde, daß ä der Thierwelt entspricht, ü wohl jene Wesen sein mögen, die in der religiösen Vorstellung in den „Seraphinen", ö dagegen in den „Cherubinen" geahnet sind.

Hier dürfte wohl auch der zweckmäßigste Platz sein, den wesenlichen Unterschied, der bei Kr. in Ansehung der Einheit, Ureinheit und Vereinheit besteht, anschaulich zu machen. Der große Kreis o vertritt die Einheit, in der alles in ihr Unterscheidbare zunächst in Ungeschiedenheit oder Indifferenz gesetzt ist, wie im Gedanken des Absoluten, des Ichs, des Leibes überhaupt. Der Kreis u vertritt die Ureinheit, d. i. die Einheit, sofern sie noch vor und über der Gegenheit und ihrer Verbindung besteht, und die demnach ohne den Gedanken der Gegenheit in Gott nicht gedacht werden kann; die Buchstaben ü, ö und ä bezeichnen die einfachen Vereinheiten, die aus der Verbindung von je zwei Grundwesen hervorgehen; während a die innigste Vereinheit ist, die aus der Verbindung der drei Grund- und der einfachen Vereinwesen entspringt, und die man daher auch die Allheit (Totalität) nennen kann. Man sieht daraus, daß man bei der Einheit noch gar nicht an die Gegenheit und Vereinheit zu denken braucht, welche sie wohl einschließt, daß die Ureinheit aber den Gedanken der Gegenheit voraussetzt, und auch die Vereinheit nur durch eine vorausgehende Unterschiedenheit und Gegenheit denkbar ist. Da die Vereinheit der zweiten Stufe auch die Allheit ist, so läßt sich wohl erklären, daß man in der ungenauen Setzung der Einheit für Vereinheit und umgekehrt, leicht unklar werden, und dem Vorwurfe des Pantheismus ausgesetzt werden kann; was aber bei Kr., der diese Kategorieen in seinem letzten Entwurfe genau unterscheidet, nicht am Platze ist.

Hier ist auch der geeignete Ort, um Reinhold's Bemerkung abzuweisen, wonach Kr.'s Versuch, Gott als absolutes Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatze von Vernunft und Natur stehen, und doch auch beide und ihr Ver-

einwesen wiederum in sich sein soll, ein ganz und gar mißlungener sei. Das obige Schema über Gott kann diese Reinhold'sche Bemerkung schon vollständig widerlegen; da jedoch die Einheit, Ureinheit, die innere Gegenheit und Vereinheit der Gottähnlichkeit wegen auch vom Menschen gilt, so glaube ich den Reinhold'schen Einwurf auch mit meiner nach diesem Grundgesetze bearbeiteten Anthropologie widerlegt zu haben. Und falls auch diese noch nicht deutlich genug sein sollte, so will ich dieses Gesetz durch das gewiß anschauliche Beispiel unsers Leibes erläutern. Gewöhnlich denken wir unsern Leib nur nach der ungeschiedenen Einheit und Ganzheit; erst bei einer genauern Betrachtung finden wir an ihm den Gegensatz der Systeme. Diese zerfallen nun nach dem in der Gegenheit enthaltenen Gesetze der Selbstheit und Ganzheit, in das Bewegsystem (Muskeln, Knochen und Sehnen) und in das Nährsystem (Verdauungs-, Blut- und Lymphgefässe), welche durch das nach dem Gesetze der Vereinheit bestimmte Hautsystem allseitig verbunden sind. Vor und über diesen 3 Systemen ist aber dem Gesetze der Ureinheit entsprechend das Nervensystem, welches das ganze leibliche Leben nicht nur empfindet und bestimmt, sondern sogar der Grund aller übrigen Systeme ist; indem nach Oken's „Naturphilosophie" der Ursprung des Thieres aus dem Nerven ist, und alle übrigen anatomischen Systeme nur Ausscheidungen aus der Nervenmasse, nur roher und träger sind, was durch Valentin's „Entwickelungsgeschichte" des Leibes bestätigt wird. Es ist also der Eine Leib ein endlich absolutes Wesen, in Ansehung alles dessen, was er ungeschieden in sich ist, das aber als Nervensystem vor und über dem Gegensatze des Beweg- und Nährsystems und ihrem Vereine, dem Hautsysteme steht, und welches endliche Absolute die einander entgegengesetzten und vereinten Systeme dennoch in und unter sich ist. Das Gesetz der Einheit, Ureinheit, Gegenheit und Vereinheit läßt sich selbst wiederum auf das Nervensystem insbesondere anwenden. Der Einheit entspricht das Nervensystem überhaupt, der Gegenheit und zwar der Selbstheit und Ganzheit die willkürlichen und unwillkürlichen oder Eingewei-

benerven, der Vereinheit die in neueſter Zeit als ſelbſtſtändig anerkannten ſympathiſchen Nerven, der Ureinheit das Hirn. Ja ſelbſt bei dieſem läßt ſich noch dieſes Geſetz nachweiſen. Einheit = das ganze Hirn, Selbſtheit = Großhirn, Ganzheit = Kleinhirn, Vereinheit = Mittelhirn, Ureinheit = verlängertes Mark, welches eigentlich das Urhirn iſt. (Siehe meine Anthropologie §. 102—132.)

Wir müſſen nun bei der Betrachtung Gottes noch etwas weiter gehen. Wenn man das Wort: in, ganz allgemein und abgeſehen von aller Theilſeitlichkeit auffaßt, und die Gedanken Gott und Weſenheit auf einander bezieht, ſo läßt ſich ſagen: Gott iſt in ſich und für ſich ſeine Gottheit oder Weſenheit. Sofern nun Gott in ſich ſeine Weſenheit iſt, iſt Gott ſich ſein ſelbſt inne, und das Vermögen Gottes in Anſehung ſeines Selbſtinneſeins kann man den Sinn Gottes nennen, und die Weſenheit des Inneſeins Gottes die Gottinnigkeit, das Gottbewußtſein. Weil Gott aber auch für ſich ſeine Weſenheit iſt, ſomit ſich ſelbſt erſtrebt und will, ſo kann man das Vermögen Gottes in Anſehung ſeines Strebens den Trieb Gottes nennen, wonach Gott auf die Verwirklichung ſeiner Weſenheit gerichtet iſt. Und ſofern Sinn und Trieb Gottes, das Inneſein und Streben Gottes, in inniger Verbindung gedacht, das Gemüth Gottes genannt werden kann, ſo ſchreiben wir Gott, je nachdem das Inneſein oder Streben darin überwiegt, auch Fühlen und Handeln zu. Da nun außer Gott nichts iſt, ſondern alles Endliche in, unter und durch Gott iſt, ſo folgt, daß Gottes Sinn auch alles Endliche weiß, daß Gott allwiſſend iſt; daß Gottes Trieb auch die Verwirklichung der Weſenheit und Beſtimmung aller Weſen erſtrebt, daß Gott allſtrebend iſt, und daß Gottes Gemüth alles in ſein unendliches ſeliges Gefühl aufnimmt, d. i. daß Gott allfühlend iſt, an dem Geſchicke aller Weſen thätigen Antheil nimmt; mit Einem Worte: daß Gott lebendiger Gott iſt.

Wenn wir uns Perſönlichkeit zuſchreiben, ſofern wir uns ſelbſt bewußt ſind, wir uns erſtreben, wir fühlen und handeln, ſo könnte man allerdings auch, falls wir das Wort: Perſon, von allem

ihm anklebenden Endlichen reinigen, sagen, daß Gott, als das sein selbst innige, sich selbst erstrebende, sich selbst fühlende und verwirklichende Wesen, die Eine unbedingte und unendliche Person ist, und sind wir insofern auch befugt, Gott die Wesenheit der Persönlichkeit zuzuschreiben. Tiefer betrachtet hat der Mensch nur Persönlichkeit, Sinn, Trieb und Gemüth, weil er gottähnlich, ein Ebenbild Gottes ist. Gott diese Grundvermögen absprechen, sie aber doch dem Menschen beilegen zu wollen, heißt den Menschen über Gott erheben, Gott zu einem leeren Gedankending, oder höchstens zu einem aller höhern Thätigkeit baaren Chaos herabsetzen. Die göttliche Wesenheit in ihrer Anwendung auf den Menschen ist eben die Grundlage, wonach ich den Menschen in meiner Anthropologie betrachtete, und die es mir, wie es bereits mehrfach anerkannt worden, möglich machte, neue Ansichten über den Menschen aufzustellen; Ansichten, welche die Seelenlehre bleibend bereichern, und welche die Reinhold'schen Einwürfe gegen die innere Gliederung des Menschen, wie nicht weniger die alle angebornen Seelenvermögen läugnende Herbart'sche Theorie berichtigen dürften.

Auf die Frage: was Gott an und in sich zumal ist? gibt uns Kr. die Antwort: Gott ist Organismus als Wesen und als Wesenheit. Gott ist darum auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten. Die Form des göttlichen Organismus ist die Vollkommenheit oder die Vollgliedheit, wonach Gott vollwesenlich Alles an und in sich ist, nichts Wesenliches an oder in Gott fehlt. Also nur, sofern Gott der Eine unbedingte und unendliche Organismus, d. i. sofern Gott in sich Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und also auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, kann Gott vollkommen oder vollendet, oder statt dieser unklaren bildlichen Ausdrücke: vollwesenlich gedacht werden, nicht aber, wenn man die Vielheit in Gott läugnet, oder sie von Gott ausschließt. Sofern nun Gott an und in sich der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, ist Gott auch der Grund derselben. Und da Gott als Absolutes in sich Alles ist, so ist Gott auch der Grund von Allem. Als geschicht-

licher Grund der Wesen wird Gott gewöhnlich Schöpfer genannt.

Außer vorstehenden Lehren will ich noch aus Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" einige andere hier zweckmäßige Lehren andeuten:

S. 593 wird Gott, sofern Gott in Weseninnigkeit auf das Vereinleben mit allen Wesen gerichtet ist, die Liebe genannt.

S. 545 u. ff. gibt Kr. im Wesentlichen ff. Lehren: Gott umfaßt mit seinem Einen heiligen Willen und Rathschlusse das Eine Leben, also auch den Organismus des Lebens aller endlichen Wesen, so daß Gott über das Eine Leben waltet, und selbiges von oben hereinwirkend mit Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe leitet und regieret. Gottes individueller Wille und Rathschluß ist auch in jedem Augenblicke auf unendliche Weise von Gott also bestimmt, wie es in aller Hinsicht gut ist. In dieser Eigenschaft ist Gott die Vorsehung zuerst für sich und für sein Eines Leben, und dann auch für alle endliche Wesen! — Da Gott als Vorsehung hinsichts des ganzen Organismus der endlichen Wesen frei herab und hereinwirkt in das Leben aller Wesen, so kann bildlich auch gesagt werden, daß Gott als Vorsehung sich zu den endlichen Wesen herabläßt, und diese Wesenheit Gottes bezeichnet man gewöhnlich mit Gnade.

S. 549. Die Liebe Gottes, sofern sie auch die endlichen im Wesenwidrigen befangenen Wesen aufnimmt, vereint mit dem heiligen Triebe, sie vom Übel und vom Bösen, vom Unglücke und Schmerze zu befreien, ist Erbarmung. Und da diese alle Wesen in sich aufnimmt, ist also Gott der Allerbarmer, der Allerretter, der Allerlöser.

Ähnliche auf den persönlichen und überweltlichen Gott bezügliche Stellen aus Kr.'s Schriften könnten noch eine große Menge angeführt werden. Aus Vorstehendem ergibt sich nun, daß dieses System folgende Lehren von Gott aufstellt:

1) Gott ist das Eine selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen, das Einwesen oder das Absolute. (Moniomus oder Absolutismus.)

2) Gott ist Urwesen, Schöpfer, die Liebe, die Vorsehung, die Gnade und Erbarmung. Als Urwesen ist Gott vor und über der Welt, diese aber außer und unter Gott — als — Urwesen. Gott ist das Eine lebendige, persönliche, sein selbst innige, strebende, fühlende und thätige Wesen. (Sofern Gott als Urwesen erkannt und die Welt außer ihm ist, haben wir den Deismus und dualistischen Theismus.)

3) Gott ist der Organismus der Wesen und Wesenheiten; alle Wesenheiten sind an Gott, Eigenschaften Gottes; alle Wesen sind in Gott, Gott ist in sich auch das All. Daraus ergibt sich, daß dieses System Panentheismus lehrt, der aber durchaus nicht mit dem Pantheismus verwechselt werden kann; denn nirgends findet sich in Kr.'s Schriften, daß Gott das All, oder daß das All Gott ist, wie der Pantheismus lehrt, der das All Gott gleich setzt; sondern Kr. lehrt nur in Übereinstimmung mit den tiefsinnigsten Philosophen und mit der Bibel, daß Alles in und unter Gott, daß Gott als Urwesen vor und über der Welt ist, daß die Welt zwar in Gott als dem Absoluten, aber unter und außer dem Urwesen ist.

In diesem Systeme ist sonach die theilweise Wahrheit des einseitigen Monismus und Absolutismus, des einseitigen Deismus und Dualismus organisch vermittelt und der Pantheismus wirklich überwunden. Kr. leistete mithin wirklich, was er nach Reinhold's Ansicht richtig erstrebt hat, d. i. er hat den Pantheismus, Dualismus und Monismus überwunden; er nimmt den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und speculativen Theismus ein, und machte denselben wirklich in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend.

Angesichts solcher Lehren von Gott sollte man glauben, müßte jede Anklage des Pantheismus verstummen. Dessen ungeachtet wird diese von zwei einander diamentral entgegengesetzten Seiten erhoben, nämlich vom Repertorium für katholisches Leben ꝛc. und von Reiff. Daß diese Anklage von einander so wi-

derſprechenden Standpunkten erhoben werden konnte, dürfte wohl nur in der Vieldeutigkeit des Fremdwortes „Pantheismus" erklärbar ſein. „Dieſes Wort, ſagt Kr. in einer Note S. 370 des I. Bandes ſeiner Religionsphiloſophie, findet ſich bei altgriechiſchen Schriftſtellern nicht. Es iſt aber ſeiner Bildung nach in aller Abſicht unbeſtimmt. Denn das Adjectivum πᾶς bedeutet wohl ganz, ohne an Theile zu denken, als auch ein Jedes von Mehren für ſich genommen, als auch Alles und Jedes zuſammengenommen; daher das Subſtantiviſche τὸ πᾶν oder πᾶν, das Weltall, universitas rerum, mundus, totum et omnia (Cicero) bedeutet. Auch in zuſammengeſetzten Wörtern hat παν — und παντ — vermiſcht und ununterſchieden alle Bedeutungen wie πᾶς. Die andere Hälfte des Wortes iſt ebenſo unbeſtimmt, indem man dabei ſowohl Gott ſelbſt als Ein Weſen, als auch heidniſch „mehre Götter" im Sinne haben kann. In welcher Bedeutung aber παν und θεος oder θεοι zuſammengedacht werden ſollen, läßt das Wort ebenfalls ganz unbeſtimmt". „Das Wort Pantheismus, führt Kr. hierauf im Texte fort, iſt vieldeutig, da es unbeſtimmt läßt, ob Alles Gott ſein ſoll, oder ob Gott Alles ſein ſoll; oder ob Alles blos gottähnlich, oder ob Alles blos in Gott und durch Gott ſein ſoll; ferner, ob *Pan* das All, oder Alles und Jedes als dieſes Beſtimmte genommen, oder Beides zugleich bedeuten ſoll; ferner ob unter dem All das Eine Ganze, vor und über jeder Theilheit, oder in der vereinten Theilheit als Vereinganzes, oder Beides zugleich verſtanden werde. Vermöge dieſer Unbeſtimmtheit dieſes Fremdwortes kann man allerdings im gewiſſen Sinne ſagen: daß der Abſolutismus Pantheismus iſt, ſofern Pantheismus die Lehre bezeichnet, daß alles Beſtimmte, in irgend einer Hinſicht Endliche, was iſt, an oder in und durch Gott iſt; aber auch dann kann nicht geſagt werden, daß der Abſolutismus nur Pantheismus, noch daß der Pantheismus der vollendete Abſolutismus iſt. Denn ſonſt müßte der Abſolutismus weiter Gott nicht erkennen, als nur inſofern Gott in und durch ſich auch das All, ſowie auch Alles und Jedes iſt, was iſt; da hingegen der reine Abſolutismus erſt weſenlich erkennt, daß Gott das

Eine selbe und ganze Wesen ist, dann aber, daß Gott auch als Urwesen vor und über allem Endlichen und Bestimmten ist, was Gott in sich, durch sich und für sich ist; daß aber nicht umgekehrt irgend etwas Endliches, Bestimmtes, ja nicht einmal die in ihrer Art unendliche Natur, und das in seiner Art unendliche Geistwesen oder Vernunft, Gott selbst sein oder genannt werden könne. In jeder andern der vorhin erwähnten möglichen Auslegungen des unbestimmten Wortes: Pantheismus, ist der Absolutismus durchaus nicht Pantheismus. Setzte man statt des Fremdwortes — Allgottlehre, so würde sowohl die Unbestimmtheit desselben sogleich jedem Deutschen einleuchten, als es dann auch Jeden Wunder nehmen müßte, zu erfahren, daß die Gottlehre, d. i. der Absolutismus, in ihrer Vollendung nur eine Allgottlehre, und daß ein Gottlehrer in seiner Vollkommenheit nur ein Allgottlehrer, ein Pantheist sei".

Nach diesen vorläufigen Erklärungen über die Unbestimmtheit des Fremdwortes Pantheismus wollen wir uns gegen beide Ankläger wenden, die beide ihre Beschuldigung darauf stützen, daß Kr. lehre, Gott sei in sich die Welt oder die Vielheit der Dinge. Der Recensent von Ahrens »Cours de psychologie« im Repertorium für katholisches Leben ꝛc. scheint ein katholischer Theolog, jedenfalls aber ein orthodoxer Katholik zu sein. Ihm will ich vorerst Kr. selbst antworten lassen, der S. 226 im II. Bande seiner Religionsphilosophie sagt, daß die Lehre des theistischen Absolutismus mit der Lehre der Bibel und der ältern Kirche hierin völlig übereinstimme, und dazu folgende Note gibt. „Diese unsere Behauptung historisch gründlich zu erweisen ist hier nicht der Ort; jedoch die Hauptbeweise aus der Bibel hierzu anzuführen ist deßhalb zweckmäßig, weil die Gegner des theistischen Absolutismus gerade die Lehre, daß die von Gott geschaffene Welt, und das von Gott geschaffene Reich der Geister, in Gott seien und bleiben, und als in Gott seiend und mit Gott — als — Urwesen auch im Leben bleibend vereinigt werden, — welche Lehre mit der Bibel und der biblischen Kirchenlehre übereinstimmt, vielmehr gerade als den Hauptsitz des heidnischen Pantheismus

verſchreien, und ſomit, gleichviel ob mit oder ohne Abſicht, den Haß und vielleicht die Verfolgung fanatiſcher Chriſten, ſicherlich aber die Abneigung vieler der Bibel und der Kirchenlehre im Allgemeinen treu anhangender Chriſten, auf ihre philoſophiſchen Gegner ziehen; während ſie ſich ſelbſt gerade dann mit einer Übereinſtimmung mit der Bibel breit machen, wo ſie ganz und gar davon abweichen".

„Was erſtlich das Verhältniß der Welt zu Gott betrifft, ſo wird in der Bibel gelehrt, daß Gott die Welt und Alles was darin iſt, gemacht hat; daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt iſt; daß Gott in der Welt wohnet (4 Eſr. 8, 20.); nirgends aber findet ſich mit ausdrücklichen Worten geſagt, weder daß die Welt in Gott, noch daß die Welt außer Gott iſt. Was aber das Verhältniß des Menſchen zu Gott angeht, ſo wird ausdrücklich gelehrt, daß der Menſch nicht Gott iſt (Ezechiel 28, 2 u. 9.), daß Gott den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde gemacht hat, Gott ſelbſt aber nicht ein Menſch iſt (Hoſea 11, 9. und 3 Moſ. 11, 19.), noch auf menſchliche Weiſe beſchränkt iſt (3 Moſ. 11, 19. Judith 8, 13.). Aber der Menſch iſt in Gott, und Gott iſt da und wirket im Menſchen (Apoſtelgeſchichte 17, 27 u. 28.); ferner: „in ihm leben, weben und ſind wir". — 1 Joh. 4, 15—16. „Gott iſt die Liebe, und wer in der Liebe, der bleibet in Gott, und Gott in ihm" Coloſſer 3, 3. „Denn ihr ſeid geſtorben, und euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott". — Die Benennung eines Myſtikers und außerdem eines Pantheiſten wird vornehmlich einem Jedem zugetheilt, der mit der Bibel übereinſtimmig lehret, daß Alles in Gott, und Gott in Allem iſt. — Unter den Kirchenvätern lehrt Auguſtinus Deus est supra quem, extra quem, et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo, et cum quo omne est, quod vere est« (Soliloqu. I. nr. 3, 4.). »Et omnia igitur sunt in ipso, et tamen Deus omnium locus non est. (De divers. quaest. 20.) — »Religet ergo nos religio ei, a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus etc.« (De vera religione c. 55). — So weit Krauſe. Außer obigen Bibelſtellen können noch angeführt werden Röm. 11, 36. „Von ihm und durch ihn, und in

ihm sind alle Dinge". Epheser 4, 6. „Ein Gott und Vater unser Aller, der da ist über euch Alle und in euch Allen. Der heil. Bernardus sagt: „Alles Sein ist Gottes Sein. — Er ist sich, Er ist in allen Dingen das Sein; und so kann man sagen, daß Er allein ist, weil er sein und aller Dinge Sein ist" (De consideratione I. V. c. 7. 11.). Nach Gregor dem Großen (Moral l. II. c. 10.) ist Gott „innerhalb aller Dinge, und außerhalb aller Dinge, über allen Dingen unter allen Dingen. Er ist über allen Dingen als der Machthaber, unter allen Dingen als der Träger der Dinge; außer den Dingen durch die Größe, innerhalb der Dinge durch die Eigenschaft seiner Wesenheit. Als der Herrscher des Weltalls ist er über allen, als die Grundfeste unter allen Dingen. Als das Allumfassende ist er ausserhalb der Dinge, als der Alldurchdringende innerhalb der Dinge. Er ist aber nicht nach einem Theile über, nach einem andern unter den Dingen, nicht nach einem Theile ausserhalb, nach einem andern innerhalb der Dinge; sondern er ist ganz und derselbe überall. Er ist der Träger der Dinge, indem er Alles beherrscht, und er beherrscht Alles, indem er Alles trägt. Er umgibt Alles, indem er Alles durchdringt, und er durchdringt Alles, indem er Alles umgibt. Was ihn von oben herab zum Herrscher, das macht ihn von unten auf zum Träger, und was ihn von außen zum Allumfassenden, das macht ihn im Innern zum Alldurchdringenden. Er durchdringt Alles innerhalb der Dinge, ohne sich zusammenzuziehen; er umgibt Alles ausserhalb der Dinge, ohne sich auszudehnen. Er ist über und unter allen Dingen, ohne an Einem Orte zu sein, groß ohne Ausdehnung, einfach ohne Zusammenziehung". Auch Görres spricht in seiner Mystik II. Bd. S. 138 in ähnlicher Weise aus: „Zuvor hat er in seiner Unermeßlichkeit ihr eingewohnet, wie er in wirksamer Allgegenwart gleichzeitig Alles befassend in Allem ist, ohne von ihm beschlossen zu sein; und wieder Alles beschließend sich ausser Allem findet, ohne darum von irgend etwas sich ausschließen zu lassen".

Ich denke, angeführte Stellen werden für einen orthodoxen Katholiken zur Widerlegung seiner Anklage hinreichend sein, wenn

er nicht auch den Apostel Paulus, Augustinus und die übrigen citirten Autoritäten des Pantheismus beschuldigen will. Mit diesen Autoritäten ist freilich Herrn Reiff gegenüber nichts anzufangen, der offen und ehrlich den Widerstreit seiner Ansichten mit dem Christenthume bekennt, während er andererseits, wie früher Frauenstädt, die Übereinstimmung mancher Lehren Kr.'s mit der christlichen Ansicht bemerkte. Hr. Reiff gibt sich auf 13 Seiten seiner Abhandlung die nicht sehr dankbare Mühe, bei Kr. den Pantheismus herauszufinden. Wollte ich seine Theorie Satz für Satz verfolgen und beleuchten, so müßte ich diese Abhandlung wenigstens noch einmal so weit ausdehnen, als sie mir bisher unter der Hand geworden ist. Es ist dieses aber auch gar nicht nöthig, sondern ich will nur einige Sätze der Reiff'schen Ansicht herausheben, und Unparteiischen die Beurtheilung überlassen, mit welchem Rechte eine solche Theorie die Kr.sche Lehre von Gott des Pantheismus beschuldigen darf, oder ob nicht vielmehr dieser Vorwurf auf seinen Urheber zurückfallen dürfte. Hr. Reiff lehrt, wie folgt:

S. 135, unten: „Gott übt keinerlei Art von Wirkungen auf uns aus, zu denen wir uns eben nur passiv zu verhalten hätten, noch können wir Wirkungen auf ihn ausüben, zu denen er sich wieder irgendwie passiv verhalten müßte; ein solcher Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch findet nicht statt; sondern der Mensch ist in Allem seine That (indem er das Naturgesetz seines Wesens als seinen Willen hat), und dieß ist seine Einheit mit der Gottheit, worin er als freies Wesen in Gott ist, als dem schlechthin freien Wesen, auf welches keine Wirkungen geschehen können, welches schlechthin über der Reihe der Wesen und damit über der Möglichkeit der Wechselwirkung mit andern Wesen steht. — Diese Polemik ist nun zunächst gegen die Lehre vom persönlichen Gott — das Schiboleth des modernen Glaubens — gerichtet; denn jener Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch scheint mir ein wesentliches Moment desselben zu sein".

S. 137. „Wir müssen vor allen Dingen einen bestimmten Begriff des Pantheismus geben. Die Welt ist eine unendliche

Vielheit von Wesen, so daß deren jedes nur ist als Glied dieser unendlichen Reihe, also, indem es als Wesen selbstständig ist und unbedingt, zugleich bedingt ist durch alle andern. Wir denken aber auch diese Vielheit in einer absoluten Einheit, und dieß ist immer der Begriff Gottes, der allen besonders modificirten Vorstellungen von Gott zu Grunde liegt. Da fragt es sich nun, ob die Vielheit selbst zum Begriffe der absoluten Einheit gehört, so daß diese nicht als solche, die über der Reihe der Wesen steht, an ihr selbst vollendet ist, sondern selbst zugleich als Vielheit existirt, und in dieser sich selbst auseinanderlegt und entwickelt — und dieß ist Pantheismus —, oder ob dieselbe als das rein unbedingte Wesen schlechthin über der Reihe der Wesen steht und als solches in sich vollendet ist, so daß dasselbe in keiner Weise diese Reihe zu seiner Existenz bedarf, oder sein Begriff nicht den Begriff dieser Vielheit in sich schließt, wohl aber der Begriff der Reihe der Wesen den Begriff des rein unbedingten Wesens, also die Reihe des unbedingten Wesens zu ihrer Existenz bedarf; dieß ist der Begriff der Transscendenz Gottes, seiner Jenseitigkeit, und der Begriff der Immanenz der endlichen Wesen in Gott. Dabei ist dennoch ein Unterschied zu machen zwischen der Art, in welcher die bewußtlosen, realen Wesen in Gott *sind*, deren keines als Glied der Reihe sich über diese zugleich erhebt (welches das System des Realen gibt, wie es vor und unabhängig von allem Bewußtsein ist), und der Art, in welcher das Bewußtsein, das sich zugleich über die Reihe erhebt, in Gott ist, in Gott *sich weiß*, über welches letztere ich mich bereits ausgesprochen habe; bei beiden Arten aber findet doch dasselbe Verhältniß des Unendlichen und Endlichen statt; und ich hoffe, es ist oben deutlich geworden, wie Gott als das rein unbedingte Wesen eben als solches in sich vollendet ist, und sein Begriff nicht zugleich den Begriff des Bewußtseins in sich schließt, wohl aber umgekehrt. Dieser letztere, dem Pantheismus entgegengesetzte, Begriff vom Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt enthält also meine Ansicht; daß aber dieser Begriff nicht geradezu als theistisch, d. h. als die Lehre vom persönlichen Gott enthaltend, bezeichnet werden kann, geht schon aus

dem Obigen hervor, und soll nun im Weiteren ausdrücklich abgewiesen werden, weil der Begriff des persönlichen Gottes, in seine Momente gelegt, von selbst gerade den Pantheismus enthält".

„Wie kann nun der Begriff einer absoluten Einheit entstehen, welche in sich die Vielheit enthält, so daß diese zu ihrem Begriffe, zu ihrem Sein gehört? Die Genesis dieses Begriffs ist möglicher Weise eine gedoppelte. Erstens nämlich kann vom Begriffe der absoluten Einheit, d. h. des absoluten einfachen Seins selbst ausgegangen, und der Versuch selbst gemacht werden, zu zeigen, wie dieses sich in sich selbst differenzirend sich als Vielheit aus sich erzeigt. Dieser Versuch muß aber nothwendig fehlschlagen; und er ist, so oft er auch gemacht worden ist, immer mißlungen. Niemand hat noch gezeigt, wie das absolute einfache Sein sich in sich selbst differenzirt, und es ist klar, daß dieser Begriff unmittelbar sich selbst widerspricht; denn das absolute einfache Sein ist als solches in sich vollendet, sein Begriff ist völlig sich selbst genug, es kann sich also nicht differenziren und als die absolute Einheit sich im Unterschiede vollendete Wirklichkeit geben. Dieß ist die einfache Widerlegung jenes absoluten Standpunkts, der vom Absoluten als solchem ausgehend in dessen Selbstentwickelung die Genesis des Endlichen begreifen will. Es ist von vorneherein ein ganz falscher Standpunkt, wenn man irgendwie das Endliche aus dem Absoluten abzuleiten sucht. Und der Pantheismus, der sich auf diese Weise ergibt, hebt sich in eben jenem Widerspruche von selbst auf; das absolute Sein, von welchem ausgegangen wird, ist als solches schlechthin in sich vollendet; und sein Begriff kann auf keine Weise den Begriff des Unterschieds oder der Vielheit in sich schließen; und da in diesem sich in sich selbst differenzirenden Absoluten das Absolute durch den Prozeß des Bewußtseins bestimmt, und dieses damit zum Voraussetzungslosen erhoben wird, so fällt dieser Begriff des Bewußtseins mit eben jenem Widerspruche von selbst zusammen".

„Es bleibt nur der andere Ausgangspunkt übrig, der vom Endlichen. Das endliche, menschliche Bewußtsein, welches als Glied der Reihe der Wesen angehört und so bedingt ist, wird sich

selbst mit dieser Reihe zur Einheit zusammenfassen, und sich als endliches dieser absoluten Einheit unterordnen. Diese absolute Einheit enthält in sich selbst die Vielheit der Dinge, so daß diese Vielheit zu ihrem Begriffe gehört, und wir haben damit den pantheistischen Begriff Gottes. Es ist wohl zu bemerken, wie dieser Begriff entsteht. Eine absolute Einheit, welche in sich zugleich die unendliche Vielheit der Wesen ist, kann sich nur dadurch bilden, daß ein Wesen der Reihe sich selbst mit der Reihe zusammenfaßt. Ein solches aber ist das menschliche Bewußtsein; denn dieses erhebt sich als unbedingtes über sich selbst als bedingtes, als Glied der Reihe; indem es als einzelnes Wesen, als Glied der Reihe der Wesen, nur mit diesen zusammen ein in sich vollendetes Ganze ausmacht, ist es zugleich an ihm selbst dieses Ganze, d. h. es faßt sich selbst mit der Reihe der Wesen zur absoluten Einheit zusammen. — Diese absolute Einheit ist also der Begriff des Bewußtseins und zwar des menschlichen Bewußtseins; und wir haben gesehen, daß dieses seine absolute Voraussetzung hat an dem rein unbedingten Wesen, welches somit als reine in sich vollendete Einheit über aller Vielheit steht, und daher in keiner Weise den Begriff derselben in sich schließt. — Allein auf dem Standpunkte, den wir zu beurtheilen haben (Reiff meint hier den Kr.schen Standpunkt!), wird das Bewußtsein, sofern es sich seinem Begriffe nach zur absoluten Einheit erhebt, die in sich die Vielheit der Wesen enthält, selbst zum Voraussetzungslosen gesteigert, und das endliche, menschliche Bewußtsein, das in ihr seinen eigenen Begriff nicht erfaßt, ordnet sich derselben unter mit der ganzen Reihe des Endlichen. — Dieß ist die Form, in welcher die Idee eines persönlichen Gottes als der sich selbst wissenden Einheit aller Wesen entsteht, welche als das Voraussetzungslose zugleich die absolute Voraussetzung, der absolute Grund aller Wesen ist. Es ist daher klar, daß diese Idee, in ihre Momente zerlegt, von selbst eben der pantheistische Begriff ist. — Eine solche Consequenz wird sehr auffallend erscheinen; und man wird derselben sogleich als unwiderlegliche Instanz entgegenhalten, daß die Lehre vom persönlichen Gott denselben als Schöpfer denke, der mit freier Selbstbestimmung die

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Welt geschaffen habe, nicht aber dieselbe in seinem Begriffe in sich schließe, und so als Gott auf nothwendige Weise zugleich die Welt sei. — Gehört es nun aber zu dem Begriffe Gottes, Schöpfer zu sein, so schließt sein Begriff den Begriff der Welt in sich; er ist die absolute Einheit, welche an ihr selbst nicht gedacht werden kann, ohne daß in ihr die Reihe der Wesen gesetzt ist, welches, sofern Gott als eines solchen seiner bewußt ist, eben das göttliche Wollen der Welt ist. Gehört es aber nicht zum Begriffe Gottes, daß er Schöpfer ist, so ist derselbe an und für sich selbst genug; sein Begriff ist an und für sich vollendet; und eine innere Beziehung zur Welt, wie sie offenbar in der Idee der Schöpfung sich ausdrückt, ist schlechterdings unmöglich. — Es bleibt also dabei, diese Vorstellung, in ihre Elemente zerlegt, enthält den Pantheismus. — Dieser unterscheidet sich jedoch vom Theismus darin, daß derselbe Begriff, die absolute Einheit, welche in sich die Vielheit der Wesen enthält, bei diesem als ein einzelnes Wesen hypostasirt, bei jenem aber in ihrem strengen Begriffe als absolute Einheit genommen wird, welche nicht als einzelnes Wesen, das als solches selbst nur Glied der Reihe der Wesen ist, vorgestellt werden darf. Im Pantheismus haben wir den Begriff dieser absoluten Einheit, in der Lehre vom persönlichen Gott die Vorstellung dieses Begriffs in einem einzelnen Wesen; in beiden aber haben wir denselben Inhalt. Nicht das eine ist das wahre, das andere das falsche; sondern beide sind gleich falsch; und um den wahren Begriff Gottes zu gewinnen, muß man über beide hinausgehen; damit erst bildet sich der Begriff Gottes als des rein unbedingten Wesens, das als solches in sich vollendet ist, und in keiner Weise den Begriff der Vielheit der Wesen in sich schließt, obgleich letztere den Begriff des rein unbedingten Wesens, aber als eines solchen, in sich enthält; denn jedes Wesen, sei es unbewußtlos oder bewußt, ist unbedingt und bedingt zugleich (als Glied der Reihe); es ist also als unbedingtes eins mit Gott dem rein unbedingten Sein, und als unbedingtes, das zugleich bedingt ist, geschieden von ihm; so ist jedes Wesen als unbedingtes, als durchsichseiendes, selbstständiges eins mit Gott und geschieden von ihm, und während im Theis-

mus und Pantheismus die Weltweſen immer nur als etwas in Gott geſetztes, ohne wahrhaft ſelbſtſtändiges Leben gefaßt werden können, haben wir auf dieſe Weiſe mit der reinen Selbſtſtändigkeit des göttlichen Weſens zugleich die Selbſtſtändigkeit der endlichen Weſen".

S. 148. „Jener Realismus, welcher das Seiende in Gott als dem abſoluten Sein (nicht als Bewußtſein) betrachtet, wenn er ſich durchführt, hebt gerade den Pantheismus auf; er erkennt die Dinge, die Reihe des Seienden im abſoluten Sein, das als ſolches in ſich vollendet iſt, und dieſer Reihe nicht zu ſeiner Exiſtenz bedarf. — Hat man den Begriff einer Reihe von Weſen, deren jedes unbedingt iſt und bedingt in Einem, ſo heißt dieſes mit andern Worten: jedes Weſen iſt in Einem ſchlechthin, in ſich vollendet und Glied der Reihe; vermöge deſſen, daß es Glied der Reihe iſt, kann ich das einzelne nur ſetzen mit der Reihe; ſo gewiß ich alſo jedes Weſen als Glied der Reihe ſchlechthin ſetze, ſo gewiß iſt damit die Reihe ſchlechthin geſetzt, d. h. als vollendete, als Totalität. Nun aber wiſſen wir, daß jedes Weſen der Reihe ſo gedacht, Eins iſt mit dem rein unbedingten Sein, das als ſolches in ſich vollendet iſt und der Reihe der Weſen, der Vielheit nicht zu ſeiner Exiſtenz bedarf, und geſchieden von ihm. Der Begriff der Totalität, der Reihe der Weſen enthält alſo einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entſchieden aufhebt. Das aber will der Pantheismus, er will das unendlich Viele denken im Abſoluten Einen, ſo wie er das unendlich viele Seiende im abſoluten Sein denken will; es iſt daher klar, daß er, was er will, nur erreicht, indem er ſich ſelbſt als Pantheismus aufhebt. — Dieſe Totalität der realen Weſen, die als ſolche im abſoluten Sein ſind, iſt das wahre Reale an ſich, das Syſtem des Realen; diejenige Einheit dagegen, welche in ſich die Vielheit der Weſen iſt, d. h. in welcher das Bewußtſein ſich ſelbſt mit den andern Weſen zur Einheit zuſammenfaßt, iſt nicht abſolut, iſt die nie vollendete Syntheſis des Mannigfaltigen der Welt, welche als ſolche (in der Vorſtellung des endlichen Raumes) dem bloßen ſubjecti-

ven Bewußtsein angehört, so wie Kant dieselbe als die Welt der Erscheinung bezeichnet hat, zum Unterschiede von der unbedingten Totalität der Dinge, als dem wahren Ansich, welches wir aber nach Kant nicht zu erkennen vermögen. Die Erörterung dieser Punkte wäre nöthig, um den Begriff der Totalität der Reihe vollständig zu geben".

S. 149. „Wir haben vorhin am Pantheismus den Begriff der Totalität der Dinge, der wirklichen absoluten Einheit vermißt. Eben der Mangel dieses Begriffs tritt insbesondere bei Krause deutlich hervor".

Betrachten wir hier nur die drei von mir unterstrichenen Sätze der Reiff'schen Ansicht, insbesondere den ersten: „der Begriff der Totalität, der Reihe der Wesen enthält also einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entschieden aufhebt". Der bildliche Ausdruck „Reihe" deutet doch offenbar auf eine Vereinigung unendlich vieler Wesen, wenn auch in der beschränkten Form der unendlichen Linie; die Reihe soll daher nichts anders als die Allheit sein, wie sie denn auch noch von Hrn. Reiff selbst mit „Totalität" bezeichnet wird. Schon aus diesen gesperrten Sätzen, die nach Hrn. Reiff's Ansicht, den Pantheismus aufheben sollen, ergibt sich, daß er die bisher vorherrschende Ansicht, wonach die Lehre: „das All ist Gott, oder Gott ist das All" als Pantheismus erklärt wird, geradezu auf den Kopf stellt; es ist daher seinerseits ganz folgerichtig, wenn man den Theismus und Absolutismus, sofern sie „den persönlichen Gott" lehren, Pantheismus nennt. Wir sehen daraus, wie ganz anders Hr. Reiff das unbestimmte Fremdwort Pantheismus nimmt, als es im Allgemeinen verstanden wird. Bei einer solchen Verkehrung gewöhnlicher Ansichten wäre jede Widerrede Logomachie, welche, sowie der Streit über subjective Ansichten nach alten logischen Regeln unstatthaft ist. Hier bleibt mir nur der Ausruf übrig:

„Mit Worten läßt sich trefflich streiten"!

Zum Schlusse muß ich noch einer Hrn. Reiff ausschließlich angehörigen Hypothese entgegentreten, wonach Kr. als ein Schüler Jacobi's zu betrachten sei. Herr R. meint zwar S. 121,

weil ich in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's und seines Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft", München 1839, keinen Aufschluß über den Entwickelungsgang Kr.'s gegeben hätte, es werde meinerseits wenigstens nichts gegen seine (R.s) Ansicht vom Verhältnisse Kr.'s zu Jacobi eingewendet werden. Allein daraus, daß ich in einer nur „übersichtlichen" Darstellung des Kr.'schen Lebens und Systems, und weil mir damals wie jetzt noch nicht alle, zur Entwickelungsgeschichte des Kr.'schen Denkens erforderliche, Materialien zu Gebote standen, in jenem Schriftchen diese Auseinandersetzung unterlassen habe, kann doch wohl nicht leicht gefolgert werden, daß ich darum nichts gegen R.'s Ansicht über Kr.'s Standpunkt zu Jacobi einwenden dürfe. Wer Jacobi's in vieler Hinsicht unphilosophische und des wissenschaftlichen Zusammenhanges entbehrende Lehren mit der scharf- und tiefsinnigen Gliederung des Kr.'schen Systemes unbefangen vergleicht; wer namentlich Kr.'s Bekämpfung J.scher Ansichten in seinen Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 471—491, und im I. Bande seiner Religionsphilosophie, zusammenhält: der wird wohl eine untergeordnete Verwandtschaft, wie z. B. in der Annahme eines lebendigen Gottes, der Berechtigung auch des Gefühles und der endlichen Subjectivität, — aber sonst eine so überwiegende Verschiedenheit in beider Lehren erkennen, daß daraus wohl Niemand mehr weder vor, noch nach Hrn. R. ein Schülerverhältniß Kr.'s zu Jacobi ausfindig machen wird. Übrigens hatte Kr., gemäß seinem Vorberichte zur Religionsphilosophie S. VII, sein System der Hauptsache nach schon in seinem im Jahre 1804 erschienenen Entwurfe eines Systems der Philosophie, dann in seiner 1810 herausgekommenen Sittenlehre, und in seinem Urbilde der Menschheit (1811), mitgetheilt; Schriften, die vor Jacobi's Werk von den göttlichen Dingen erschienen, durch welches veranlaßt er sich erst mit den J.schen Ansichten vertrauter machte. Und während Jacobi im Wahne befangen war, als führe die demonstrative Wissenschaft zu Fatalismus und Pantheismus, ja selbst zu Atheismus,

und damit zur Irreligiosität und Immoralität; widmete sich Kr. noch als Jüngling gerade aus dem Grunde der Wissenschaftforschung, weil er schon damals einsah, daß nur wissenschaftliche Einsicht die Menschen in ihren drückenden Verhältnissen bessere, und darum eben die organische Wissenschaft die wichtigste Aufgabe unseres Zeitalters sei; ja, daß ächte Wissenschaftforschung, wie schon Baco erkannte, erst recht zu Gott hinführe, und genau genommen das innigste Gebet sei. Ebenso beweisen Kr.'s Schriften, daß die reine Philosophie gerade diejenigen Aufschlüsse als reines Wissen gibt, wie die sind, welche Jacobi, Bouterweck ꝛc. ihrer Meinung nach vergeblich von der Philosophie verlangen, und daß selbst die Lehre des Theismus und Absolutismus die vorzüglichste intellectuale Grundlage eines vernunftgemäßen, gerechten, sittlichen und frommen Lebens ausmache. Es verhält sich mit dem Schülerverhältnisse Kr.'s zu Jacobi ebenso, wie mit dem angeblichen zu Schelling, welches die vorherrschende Ansicht ist, oder wie mit dem zu Fries, wie ganz neuerdings Ulrici meint; welche erdichteten Schülerverhältnisse jedoch alle in meiner größern Abhandlung abgewiesen werden, und die wohl in ihrer Gesammtheit einen indirecten Beweis für Kr.'s Originalität bilden möchten.

Mit diesen Bemerkungen wollte ich eben die Abhandlung schließen, als mir noch Ulrici's „Grundprinzip der Philosophie" zukam, welches S. 654—674 das Kr.sche System ebenfalls einer gegnerischen, aber immerhin dankenswerthen, Aufmerksamkeit würdigte. Gerade das öffentliche Besprechen dieses tiefsinnigen Systems erstrebten seit mehr als 10 Jahren Ahrens, v. Leonhardi, Mönnich und ich; denn nur das fortgesetzte Ignoriren desselben in der Darlegung der neueren Systeme war es, was uns eine große Ungerechtigkeit schien, und uns darum um des hochverdienten und im Leben so vielfach verkannten und verfolgten Mannes willen innigst betrübte. Ist einmal das Ignoriren zu Ende, und das System ein Gegenstand allgemeiner Besprechung geworden, so wird sicherlich sein bleibender Kern bedeutsam in die Entwickelungsgeschichte der Philosophie eingreifen. Und diesen Kern und damit das Andenken an diesen edeln Märtyrer um Wissenschaft

und den Fortschritt der Menschheit wollten wir eben retten, wohl wissend, daß die Philosophie in keinem einzelnen Systeme für alle Zeiten abgeschlossen sein könne. Die öffentliche Besprechung, bin ich aber überzeugt, wird die Behauptung Ulrici's (S. 673) wonach „die Begeisterung einiger Freunde und Anhänger für die Kr.sche Philosophie nur auf einer sehr befangenen Schätzung ihres Werthes ruhen kann", und das System keinen „prinzipiellen Fortschritt" enthalte, sattsam widerlegen. Die oben citirte Anerkennung von Seiten des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift und die Reinhold'sche dürfte vorläufig Herrn Ulrici doch auch eine competente Autorität dafür sein, wenn er sich selbst nicht für infallibel halten will.

Ich habe oben schon das angebliche Schülerverhältniß Kr.'s zu Schelling und Jacobi besprochen, nach Ulrici scheint Kr. eine Art Quodlibet, insbesondere soll er „ein Fries" sein! Es fehlt jetzt nur noch die Nachweisung, er sei ein Herbart, Hegel, Eschenmayer, Troxler ꝛc. ꝛc.!!! Hören wir indeß Ulrici selbst, was er S. 654 sagt: „Krause steht zu Fichte und Schelling in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Fries zu Kant und Jacobi: auf der einen Seite die Tendenz, die Systeme seiner beiden großen Vorgänger, wenn nicht prinzipiell zu vermitteln, so doch an ihren einander zugekehrten Flächen gleichsam zusammenzuschweißen; auf der andern Seite das Streben den wesentlichen Inhalt der Fichte'schen, insbesondere aber der Schelling'schen Speculation auf die empirisch psychologische Selbstbeobachtung zu basiren. Kein Wunder daher, daß in neuester Zeit, — nachdem der Empirismus wieder zu Kräften gekommen, — Kr. eine späte Anerkennung findet bei Solchen, die gern mitspeculiren, und doch den guten Boden der Erfahrung nicht unter den Füßen verlieren möchten. Kr. erklärt zwar ausdrücklich: „„in der Annahme der Grunderkenntniß stimme er mit Schelling und Hegel, sowie mit Plato überein"", und in der That wurzeln nicht nur seine ersten Schriften ganz in der Schelling'schen Weltanschauung, sondern der Schwerpunkt der versuchten Zusammenschweißung neigt auch allerdings mehr nach der Seite des Schelling'schen Systems hin-

über. Allein bei näherer Betrachtung findet sich, daß Kr. einestheils ebenso sehr Fichte, anderntheils weder Schelling noch Fichte, sondern eben Fries ist".

Nun muß am Ende noch Kr. aller Originalität baar sein, er ist ein „Zusammenschweißer", also offenbar ein Elektiker, ein Compilator; dann aber muß sein analytischer Theil wiederum Anlaß sein, den Zusammenschweißer in einen Fries zu verwandeln! Fassen wir die Bestimmung Krause's nach Ulrici zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebniß: Kr. verhält sich zu Fichte und Schelling, wie Fries zu Kant und Jacobi; dann: Kr. ist gleich Schelling und Fichte minus Theil Schelling und Fichte gleich Fries; also: Kr. ist gleich Schelling — Fichte minus Theil Schelling — Fichte plus Kant — Jacobi gleich Fries. Da werde ein Anderer klug daraus! Jedenfalls ist soviel ausgemacht, daß Kr. jetzt ein leibhaftes Chamäleon ist! Es ist nun sicherlich der merkwürdigste Philosoph der Neuzeit, und Dank dieser Entdeckung des Herrn Ulrici, von nun an kann die allgemeine Aufmerksamkeit, die sich seither dem gottinnigen und für alles Höhere begeisterten Weisen nicht zuwenden wollte, dem Chamäleon-Philosophen nicht mehr entgehen! Da bewährt sich gewiß der alte Spruch, daß Gottes Wege wunderbar sind; indem man selbst noch nach seinem Tode, nicht etwa wie Origenes dreihundert Jahre nach seinem Hingang noch durch ein Concil verdammt, oder wie Andere selig und heilig gesprochen, sondern sogar noch in ein Chamäleon verwandelt werden kann. Die indische Seelenwanderung ist somit in einem deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts eine Wahrheit geworden! — Das ist wohl der beste Beweis für Kr.'s Originalität, daß man ihn nicht recht unter seine Vorgänger und Zeitgenossen unterzubringen weiß!

Wenn es sich nun nicht läugnen läßt, daß Krause außer seinen beiden großen Vorgängern auch Kant und Jacobi studirt, und manchen Gedanken derselben, wie dieses bei einem jeden angehenden Philosophen der Fall ist, unvermerkt sich angeeignet haben mag, so kann doch die aufmerksame Prüfung seines Systemes weder den „Zusammenschweißer", noch das Chamäleon, sondern

jedenfalls nur den originellen Denker herausfinden. Kr. gibt uns selbst in der Vorrede zur „Lehre vom Erkennen" S. XXI, über das Verhältniß seines Systems zu denen seiner Vorgänger folgende Auskunft: „Als Fichte einseitig bei dem Ich stehen blieb, und Schelling neben dieser, von ihm theilweise anerkannten, einseitigen Richtung, mit Geist die andere setzte, die einseitige Natur-Philosophie: so erkannte ich, daß hier die höhere Idee des Beiden und allen Wesen und Wesenheiten gemeinsamen Organismus, und organischen Harmonismus eintreten solle und müsse — das war ein höheres Princip, als das von Krug aufgestellte, des sogenannten Synthetismus. — Dieses sah ich ein, als Schelling noch in jener Antithese befangen war, und sah voraus, daß er sich höher erheben müsse und werde. Welches auch geschah. Meine ersten Schriften: *Dissertatio de philosophiae et matheseos notione* etc., Naturrecht und Logik stellen diesen meinen Standort dar. — Ich fehlte darin, daß ich statt Gott oder Wesen, und statt des schon damals von mir gebrauchten Wortes: Wesen der Wesen, Welt und Universum mehr sagte, als dachte. — Im Jahre 1803 gelangte ich zum vollen Wesenschauen, vor und über aller Gegenheit, allen einzelnen Attributen (der Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbedingtheit und Bedingtheit u. s. w.) und der Gliedbau der Wissenschaft stand vor meinem begeisterten Auge dem Erstwesenlichen noch vollständig da".

„(Spinoza, dessen Schriften ich sehr früh kannte, konnte ich darin nicht beistimmen, daß die Substanz = Gott vorwaltend aus oder in den zwei Grundattributen bestehen, welche er, aus, wie er sagt, unendlich vielen aushebt, und es fehlt Spinoza gerade an dem, was allen damaligen Philosophen, Kant, Schelling, Fichte auch fehlte, — an der Anerkenntniß Wesens als Einwesens, und als Urwesens; eine Unterscheidung, die ich im Jahre 1803, sobald ich zu dem Wesenschauen gelangte, machen lernte").

„Aber schon jenes Prinzip des Organismus und des organischen Harmonismus, wie ich es bis zum Jahre 1803

in meinen ersten Schriften dargestellt habe, ist ein höheres als alle damalige ausgesprochene, und ist zuvor nirgends so ausgesprochen worden, — auch ist es viel höher und wesenhafter, als der Krug'sche Synthetismus; und meine Schriften, die jene Wesenheit auf eine fehlerhaft einseitige Art geltend machen, dennoch aber dieses Prinzip klar aussprechen, sind entweder früher oder gleichzeitig mit den ersten Darlegungen des Krug'schen Synthetismus. — Setzt man in dem Abrisse des Systems, 1803, (Anleitung zur Naturphilosophie, Jena 1804), statt Welt, Universum: Wesen, so sind die Lehrsätze ganz richtig und mit meinen Vorlesungen vom J. 1828 übereinstimmig. Deßhalb setzte ich schon 1803 bis 1804 (im Winter) in meinen Vorlesungen über das System: Gott, statt: Universum, Welt, und zeigte, daß eben Gott allein als das Princip der Wissenschaft angenommen werden könne". — Kr.'s Originalität Fries gegenüber noch insbesondere zu beleuchten, dürfte wohl für Kenner der Fries'schen Philosophie, und nach der obigen Nachweisung des Kr.schen Entwickelungsganges und Systems eine höchst überflüssige Arbeit sein.

Herr Ulrici beurtheilt das Kr.sche System und alle neueren Systeme von Baco bis Trendelenburg vom Standpunkte seines mit Descartes verwandten Prinzips, welches das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit, und das zugleich nach S. 291, das Fundament alles Erkennens und Wissens sein soll. Er sucht von diesem Standpunkte aus alle bisherige Systeme als ungenügend und mangelhaft darzustellen. Es dürfte aber wohl seinem eignen System, von dem Standpunkte der übrigen beurtheilt, das gleiche Schicksal zu Theil werden. Denn wenn man auch davon absieht, daß das Denken als die Thätigkeit, durch welche das klare Erkennen zu Stande kommt, mit dem Erkennen in einer stetigen Wechselbeziehung steht, und beide einander voraussetzen; daß mithin auch nicht gedacht werden kann, wenn nicht schon eine theilweise Erkenntniß vom Gegenstande des Denkens vorhanden ist, so scheint mir dieses Prinzip doch immer unzureichend. Das Denken ist erstlich eine subjective Thätigkeit, eine Eigenschaft des Ichs neben vielen anderen, das vorzüglich

seit Descartes im Gegensatze zum Sein angenommen wurde. Das Denken bildet dann klare Erkenntniß gemäß bestimmten Gesetzen. Die ihm „immanente Denknothwendigkeit" kann wohl nichts anders als das ihm zu Grunde liegende Denkgesetz selbst sein; denn das Nothwendige ist zugleich das Bleibende, Ewige, Gesetzliche. Herr Ulrici könnte daher die Philosophie, statt: als „die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit" — zu bestimmen, wie er dieses in seiner in dieser Zeitschrift, Band 10, mitgetheilten Abhandlung über den speculativen Begriff der politischen Freiheit. S. 1, that, wohl noch zweckmäßiger: als die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt des Denkgesetzes bezeichnen. Hier entsteht aber nun füglich die Frage: ist das Denkgesetz ausschließlich subjectiv, formal-logisch, oder ist es objectiv? Diese Frage greift offenbar in die innerste Tiefe der Philosophie ein, und ihre Lösung ist um so schwieriger, weil gerade die Denknothwendigkeit durch die Lösung derselben erst die Berechtigung eines Prinzipes erlangen könnte, sie aber durch Hrn. U. im Voraus schon als dieses geltend gemacht, und aus ihr alles Übrige entwickelt werden soll. Da nun unser Wissen ein wahres, mithin ein mit seinem Gegenstande übereinstimmiges Erkennen sein soll, so ist klar, daß diese Denknothwendigkeit nicht blos subjectiv, sondern zugleich auch objectiv, also subjectiv und objectiv zumal sein muß. Daraus ergibt sich, daß das Denkgesetz der Wesenheit des Ichs und der Wesenheit des Nichtichs zumal entsprechen muß, und wir dasselbe nur klar zu erkennen vermögen, wenn wir zuvor das Ich und das Nichtich und den gemeinsamen Grund beider untersuchen, der dann auch Grund dieses Denkgesetzes und das Prinzip aller Dinge ist. Nur auf die Weise dürfte sich die auch hier sich darbietende Frage: wie kommt das Ich zur Erkenntniß des Nichtiches? befriedigend lösen lassen. Abgesehen von diesen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn das Denken und die Denknothwendigkeit zum Prinzipe von Allem, mithin Gottes selbst erhoben werden soll, ist noch zu berücksichtigen, daß „Denknothwendigkeit", als ein zusammengesetzter Begriff, sich schon nicht

wohl zum Prinzipe eignen kann, weil jedes Prinzip den Character der Einfachheit und Einheit vor und über der Gegenheit erfordert. Das Denken ist wohl eine subjective, das Nothwendige als das Gesetzliche ist aber zugleich auch eine Eigenschaft aller Wesen. Das Nothwendige ist auch noch als ein Modalitätsbegriff ein bezüglicher oder relativer, der nur im Zusammenhange mit dem Wirklichen und Möglichen klar geschaut werden kann. Sein klares Verständniß setzt sonach auch die Erkenntniß des Wirklichen und Möglichen, der Einen Seinart, des Ewigen und Geschichtlichen ꝛc. und der Seinheit überhaupt voraus. Da übrigens Hr. Prof. Ulrici erst im II. Bande sein Prinzip näher begründen will, so muß man noch mit dem Abschluß seines Urtheils billiger Weise warten, weßhalb obige Einwürfe vorläufig nur den Werth von Bedenken haben.

S. 663 erkennt Hr. U. an, „daß auch Kr. stillschweigend das Denken und die Denknothwendigkeit als die eigentliche Grundlage der Philosophie, und damit als das Prinzip und die Grundbedingung alles Wissens voraussetze; gleichwohl habe er die Denknothwendigkeit nicht nur nicht zum Prinzip der Philosophie gemacht, sondern nicht einmal hervorgehoben". Kr. konnte dieses einfach darum nicht, weil er wohl das Denken als eine subjective Thätigkeit zur Erkenntniß- und Wissenschaftbildung voraussetzte, aber nie daran dachte, es und die Denknothwendigkeit zum Prinzipe aller Dinge zu erheben, indem sein Prinzip, d. i. Gott weit erhaben über dem Denken und seiner Nothwendigkeit ist, und als Absolutes die denkenden und nichtdenkenden Wesen und ihre Gesetze umfaßt.

Außerdem macht Hr. U. noch vielerlei Einwendungen gegen Kr.'s System, die ich alle als nichtig zurückweisen würde, wäre nur nicht meine Abhandlung schon zu lange geworden. Zum Beweise jedoch des gewissenhaften Studiums, mit dem Hr. U. das Kr.sche System prüfte, und seiner unparteilichen Kritik nur Folgendes. S. 665 wird Kr.n hauptsächlich der Vorwurf gemacht, 1) „daß er das Ich den Gedanken von äußeren Dingen in ihm selbst finden lasse, er aber nicht einmal diese Gedanken als denk-

nothwendig dargethan habe"; 2) er habe „im Gegentheil behauptet: das Ich könne sehr wohl sich selbst denken, ohne an etwas anderes außer ihm zu denken, — d. h. es könne sich schlechthin unendlich denken"; 3) er behaupte, das Ich sei Grund seines Denkens. Dann aber sei die entgegengesetzte und von Hrn. U. S. 666 gebilligte Behauptung: „das Ich könne nicht Grund des Gedankens von etwas außer ihm sein, unläugbar ein diametraler Widerspruch".

Ich bemerke dazu:

Ad 1. Daß Kr. S. 65 ꝛc. seines Systems und S. 343 seiner „Lehre vom Erkennen" ausführlich nachwies, wodurch wir die Außendinge von unseren Geistesgebilden zu unterscheiden gezwungen sind; indem wir wohl unsere innere Gebilde stetig ändern und wechseln können, aber an den Gegebenheiten der leiblichen Sinne nichts zu ändern vermögen. Aus diesem Grunde seien wir daher zu dem Schlusse genöthigt, daß ein bestimmtes Wesenliche außer uns dasein müsse, dessen bestimmte Beschaffenheit dem Zustande unserer Leibessinne entspreche, und folgern wir demnach auf das Dasein äußerer von unserm Ich unabhängiger Gegenstände und Zustände. Diese Folgerung ergab sich doch gewiß aus „Denknothwendigkeit".

Ad 2. Kr. sagt wohl in allen seinen Schriften, daß das Ich sich sehr gut denken könne, ohne gerade an etwas Anderes außer ihm zu denken, und daran werden wohl nicht viele Menschen zweifeln; aber nirgends behauptet er, „das Ich könne sich schlechthin unendlich denken", vielmehr behauptet er vorzugsweise die Endlichkeit des Ichs, wie er dieses ja durch die Anerkennung äusserer Dinge „denknothwendig" mußte.

Ad 3. Daß das Ich Grund seines Denkens ist, damit stimmt Hr. U. selbst überein; er findet nur einen Widerspruch Kr.'s darin, daß das Ich nicht auch Grund des Gedankens von etwas ausser ihm sei. Im Systeme S. 210 sagt nun Kr. hierzu Folgendes: „Es wird dabei nicht behauptet, daß das Ich, indem es Etwas außer ihm denkt, dabei nicht selbstthätig dazu mitwirke, daß dieses sein Gedanke sei, denn dessen sind wir uns unmittelbar be-

wußt: es wird nur behauptet, daß das Ich als solches, rein an und für sich selbst, mit seiner denkenden Thätigkeit nie zu dem Gedanken von Etwas außer ihm kommen könne. Wer also den Satz des Grundes zugesteht, der ist genöthigt, infolge dessen so zu schließen: da das Ich nicht der Grund sein kann von irgend einem es selbst überschreitenden Gedanken, so muß zu jedem das Ich überschreitenden Gedanken ein in Ansehung des Ichs äußerer Grund gedacht und angenommen werden. Diese Behauptung gilt dann von jedem das Ich überschreitenden Gedanken, es seie das Gedachte ein Endliches und Bedingtes, oder ein Unendliches und Unbedingtes". Diese Stelle spricht so einfach und deutlich, daß ich das Nachschlagen ähnlicher Stellen in anderen Schriften Kr.'s ersparen kann. Man sieht aus dieser Stelle, daß Kr. ausdrücklich der Ansicht ist, das Ich sei zwar Grund auch dieses Gedankens äußerer Dinge, weil es denselben denke; aber es sei nicht etwa der ausschließliche Grund, sondern es setze noch einen das Ich überschreitenden Gedanken voraus. Eigentlich ist in einem jeden Gedanken ein Subject und Object vereint, mit andern Worten: das denkende Ich und der gedachte Gegenstand sind im Gedanken verbunden. Ist nun dieser Gegenstand ein äußerer, so gleicht der Geist im richtigen Erkennen einem Spiegel; er kann den Gegenstand nur in sich abspiegeln oder erkennen, wenn er vor sein Geistesauge tritt; ist kein äußerer Gegenstand vor diesem Spiegel, so kann auch keiner abgespiegelt werden. Wie nun das Abspiegeln äußere Gegenstände voraussetzt, so auch das Denken äußerer Gegenstände ihr objectives Vorhandensein in den Sinnen des Menschen.

Habe ich nun Angesichts solch nichtiger Einwendungen unrecht, wenn ich in der Einleitung dieser Abhandlung die Behauptung aufstellte, daß die Gegner das Kr.sche System meist nicht studiren, sondern mehr aus Neugierde, oder weil es einmal nicht mehr ignorirt werden kann, durchlesen? Ja, habe ich unrecht, wenn ich hier beifüge, daß sie es meist mit Vorurtheilen dagegen, oder höchstens darum in die Hand nehmen, um es von ihrem Standpunkte aus Spießruthen laufen zu lassen? Denn so scheinen bisher die

meisten Einwendungen dagegen entstanden zu sein. Daher auch die meist verkehrten Urtheile über dieses System, das einer ächten und redlichen Kritik sich nicht zu scheuen hat, und vor ihr gern seine ihm anklebenden Unvollkommenheiten abstreifen wird. Solchen geistigen Mißhandlungen eines großen Todten, welcher sich nicht mehr vertheidigen kann, entgegen zu treten, werde ich von nun an als meine heilige Pflicht halten. Die Pietät gegen meinen geistigen Vater, dem ich meine Wiedergeburt, die Wiederherstellung meines festen Seelenfriedens und meines kindlichen Gottvertrauens, die andauernde Begeisterung für alles Höhere und die Aussöhnung mit den Übeln des Lebens verdanke, fordern mich dazu auf, so sehr sonst auch mein ganzes Gemüth dem Streite abhold ist. Und dieses ist nicht etwa das nothgedrungene Gelübde und Bekenntniß eines schwärmerischen Jünglings, sondern eines die Mitte der Lebensdauer überschrittenen und von früher Jugend an durch sein Geschick vielgeprüften Mannes *)!

---

*) Nach einer während des Abdrucks uns zugekommenen Mittheilung des Herrn Verf. verzichtet derselbe auf alle weitern Verhandlungen über diesen Gegenstand in den „Jahrbüchern der Gegenwart“, was er mit Bezug auf die oben (S. 66) gegebene Hinweisung nachträglich hierdurch erklärt.

Die Redaction.

J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze.

Vom

Herausgeber.

Die gegenwärtige, nach Hegel eingetretene Epoche der deutschen Philosophie unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von der vorhergehenden, daß man zu merken beginnt, wie es in diesem Gebiete keineswegs darauf ankommen könne, durch tumultuarische Versuche im Aufstellen vermeintlich neuer Principe oder Systeme — eigentlicher aber nur, alter Einseitigkeiten in neuer Form — eine plötzliche, ebenso flüchtig wieder verschwindende Aufmerksamkeit zu erregen, sondern durch besonnene Orientirung über den Gesammtbesitz des bisher Gewonnenen, diesen der Folgezeit zu dauerndem Bestande zu überliefern, und jeden Fortschritt der Wissenschaft, sei es im Principe oder in der systematischen Ausführung, nur auf jenen Gesammtgewinn zu gründen. Darin zeigt sich jedoch — dieß müssen wir uns gestehen — nur die Wiederkehr des ächt Kantischen Geistes in der Speculation. Wenn nämlich dieser große Denker die Epoche, welche er in der Philosophie herbeizuführen beabsichtigte, in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft mit dem Mannesalter verglich, welches die Jünglingsversuche eines voreiligen Dogmatismus durch besonnene Kritik berichtige: so meinte sein tiefdringender Geist damit gewiß weit weniger die bestimmten Resultate jener ersten Kritik, die er ja selber durch seine beiden spätern Kritiken, besonders durch den Schlußabschnitt der Kritik der Urtheilskraft mannigfach berichtigt und erweitert hinterließ, als den allgemeinen Geist der Besonnenheit, der keinen Schritt vorwärts thut, ohne nach der Berechtigung dazu im ganzen vorher-

gehenden Zusammenhange des Denkens zu fragen, gerade um keinen Schritt wieder zurückthun zu müssen, und sich in einem vergeblichen Kreislaufe abzumühen.

Darin findet nun auch das belebtere Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, seine eigentliche Bedeutung; es ist ein charakteristisches Zeichen, nicht einer Erlahmung, sondern einer Erfrischung des speculativen Geistes auf neue und eigenthümliche Weise; es ist eine also noch nicht dagewesene Erscheinung, in der wir uns dadurch bestärken wollen, indem wir sie uns völlig klar machen in ihrem Sinne. Nicht das ist die Absicht dabei, in dem Vergangenen zu beharren, sondern aus dem Gewinn der gesammten Vergangenheit den rechten Durchgang in's Künftige zu finden. Daher ist es Sitte geworden — bei Einzelnen vielleicht jetzt sogar Modenachahmung, was aber nicht minder auf das tiefe Bewußtsein deutet, mit der Maxime selbst auf dem einzig richtigen Wege zu sein, — daß man ein neues System nicht mehr nur als Fortsetzung oder Vollendung einer einzelnen, sondern, wo möglich, als das Vermittelnde aller bisher vereinzelt begonnenen Richtungen zu erweisen sucht; und oft in einleitenden Werken von bedeutendem Umfange eine kritische Geschichte der bisherigen Philosophie als diesen Beweis voranschickt. Gelingt es auch dabei nicht immer ihren bisherigen Fortgang in diesen Sinn umzudeuten, so zeigt doch die Intention selber einen völlig veränderten Geist in der Wissenschaft.

Aus gleichem Grunde geschieht es, daß man mit größerem Eifer wieder zu den alten Quellen sich wendet, die man längst versiegt glaubte, und nun gewahr wird, daß man ganz Neues aus ihnen schöpfen könne. So hat man Kant's, Fichte's, Schleiermacher's sämmtliche Werke von allen Seiten willkommen geheißen, und scheint sie eifrig benützen zu wollen, nicht um eine neue Schule dieser Denker herbeizuführen — denn ohnehin beginnt man einzusehen, daß es mit den Schulen, die sich nach der Ausschließlichkeit eines Einzelnen benennen, vorbei sein sollte, — sondern um ihren Geist in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu erkennen und sich mit dem Principe zu befruchten, das als ein Unsterbliches und Un-

beſiegbares in ihnen, wie in jeder ächten, auf concreter, und doch gemeingültiger Lebensanſchauung gegründeten Philoſophie waltet. Deßhalb iſt ſogleich Kritik, Vergleichung, Combination mit den andern, gleichzeitigen oder ſpätern philoſophiſchen Erſcheinungen, die erlaubte, ja wünſchenswerthe Weiſe dieſes erneuerten Studiums, und ich ſelbſt darf geſtehen, daß ich, als Herausgeber der Werke von Fichte, in den einleitenden Vorreden nicht nur die Abſicht hatte, ſeinen Standpunkt für die Vergangenheit der Philoſophie aus der vollſtändig gegebenen Überſicht ſeiner Schriften für immer feſtzuſtellen, ſondern auch deutlich zu zeigen, was das Bleibende und Fortlebende in ihm ſei, welches die weiter ſchreitende Philoſophie wieder aufzunehmen und höher zu ſteigern habe. Ähnliche Betrachtungen über Fichte dürfen wir von mehreren andern Seiten erwarten, denen wir durch Nachſtehendes nicht vorzugreifen, nur vielleicht voranzugehen wünſchen.

Die Veranlaſſung zur gegenwärtigen kurzen Abhandlung geben mir nämlich die lehrreichen Bemerkungen eines Freundes, den man wohl für einen der gründlichſten Kenner und competenteſten Beurtheiler der gegenwärtigen Philoſophie wird gelten laſſen. Profeſſor Chalybäus in Kiel ſchrieb mir in Bezug auf das Wiedererſcheinen von Fichte's Werken Folgendes, was ich mit ſeiner Erlaubniß hier mittheile, wiewohl er es nur als „flüchtige Bemerkungen" angeſehen wiſſen will, denen er ſpäter eine weitere Begründung und Ausführung zu geben beabſichtigt:

„Für ein Bedürfniß der Zeit halte ich dieß Unternehmen (von Fichte's ſämmtlichen Werken) nicht blos in hiſtoriſcher Hinſicht, und als Ehrenſache für die Deutſchen, ſondern auch ſpeciell deßhalb, weil das Princip der Fichte'ſchen Philoſophie beſonders durch Schleiermacher eine verjüngte Wirkung in der Gegenwart erhalten hat; denn Schleiermacher ruht, meiner Überzeugung nach, grundweſentlich auf dieſer Philoſophie. Nun hat man ſich in neueſter Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewendet, um Hegel's Pantheismus zu entkommen, weil man — abgeſehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprincip zu finden hoffte

und glaubte. Sofern dieß aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen. Nun ist freilich, wie mir scheint, nicht zu läugnen, daß bei Fichte das Entgegengesetzte, der absolute Begriff nämlich, ebenso sehr zu finden ist, wie bei Schleiermacher die Spinozistische Substanz, daß mithin beide einen Übergang in's Pantheistische darbieten, der (in Schelling und Hegel) unvermeidlich war; aber dessen ungeachtet muß ich meiner Überzeugung nach doch Fichte's Eigenthümlichstes gerade in das Festhalten an der subjectiven Individualität des (endlichen) Ich setzen und dieß gerade für den Punkt halten, der seiner Philosophie eine welthistorische Bedeutung und epochemachende Spitze giebt. Die Wahrheit, die hierin liegt, ist es auch, die in neuerer Zeit Viele wieder zur Umkehr bewogen hat; denn wir sind ja beide darüber einverstanden, daß gerade in der Rehabilitation jener individuellen Subjectivität, und durch sie der Persönlichkeit, das tiefste Bedürfniß der Gegenwart sich kund giebt. Man hat den Subjectivismus in Objectivismus verwandelt, aber nicht die Subjectivität ihrem Wahrheitsgehalte nach mit der Objectivität verbunden; daher muß man jetzt zurückkehren und das mit dem Bade verschüttete Kind wieder aufsuchen. Deßhalb halte ich die Subjectivität des Ich, wie sie bei Fichte damals in sich abgeschlossene Monas war, für ein der spätern Philosophie abhanden gekommenes Moment der Wahrheit, das, anstatt in den Objectivismus der Alleinheitslehre um- oder überzuschlagen, sich vielmehr in und mit ihr hätte erhalten sollen, so daß wir jetzt, um nicht nur im endlichen Subjecte, sondern auch im objectiv Absoluten die Persönlichkeit wieder zu gewinnen, zurückgreifen müssen in dieß älteste Princip der Fichte'schen Philosophie".

„So sehr ich nun auch mit Ihrer Abhandlung im ersten Bande von Fichte's Werken und Ihren gleichlautenden frühern Darstellungen einverstanden bin, sofern nicht zu läugnen ist: 1) daß die Keime zu Schelling's und Hegel's Philosophie, mithin auch zur Objectivitätsphilosophie, alle schon in Fichte liegen, und daß 2) ebendarum der sogenannte Fichte'sche Subjectivismus keineswegs

das tolle Ding ist, was man aus ihm hat machen wollen: — so kann ich doch das eigentlich Wichtige und Zeitgemäße an ihm nicht darin finden, die objective, bei Fichte noch latente, Seite allzusehr auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit hervorzuheben: indem man ihn dadurch allerdings Hegel'n nähert und von seinem Vorgänger Kant entfernt; raubt man ihm doch gerade das, was in ihm Epoche macht, und was wir eben jetzt bedürfen und wieder suchen. Je mehr seine Tendenz als objectivistisch dargestellt wird, desto mehr erscheint er nur als embryonisch-unentwickelter Hegel; aber es ist vielmehr ein Entgegengesetztes in ihm anzutreffen. Deßhalb muß ich auch immer noch auf die frühere Gestalt seiner Philosophie den eigentlich epochemachenden Werth legen; obschon ich einräume, daß man Ihnen die zugleich darin liegende andere Seite nicht abstreiten kann, wenn Sie auf diese den größern Werth legen; denn freilich als Consequenz läßt sich diese überall hervorziehen". —

Das Treffende und Durchgreifende vorstehender Bemerkungen ließ mich wünschen, sie zu allgemeiner Bekanntschaft bringen zu dürfen, zugleich hoffte ich, durch einige Zusätze manches Dunkel aufhellen zu können, was, wie es auch aus andern neuerdings kundgewordenen Urtheilen sich entnehmen läßt, wo man, vom Hegel'schen Standpunkt ausgehend, diesen rückwärts in Fichte hineininterpretirt, noch immer über das Eigenthümliche seines Geistes und seiner Denkweise zu walten scheint. Dieß möge im Folgenden kürzlich geschehen, wobei es mir freilich gestattet sein muß, auf den Inhalt der einleitenden Vorreden Bezug zu nehmen, welche dem I, III, IV und V Bande von Fichte's Werken einverleibt sind. Ich suchte sie so abzufassen, daß sie zusammengenommen ein Ganzes bilden, aus welchem mit den darin gegebenen weitern Nachweisungen sich eine vollständige Übersicht über die Hauptmomente seiner Denkweise gewinnen ließe. Der Zweck der nachfolgenden Erörterungen ist daher der doppelte: theils den Einfluß nachzuweisen, den Fichte's Princip auf Schleiermacher gehabt (zur Berichtigung mancher darüber obwaltenden ziemlich oberflächlichen Vorstellungen), — theils damit das Verhältniß der spätern Gestalt

des Fichte'schen Systemes zu der ersten von einer neuen Seite zu zeigen. Was Belehrendes daraus auch für die Gegenwart abfließe, wird sich wohl ohne besondere Hindeutung von selbst ergeben.

Fichte gehört, ebenso wie in anderer Weise auch Jacobi, zu den Denkern, deren System der innerste Ausdruck ihrer Persönlichkeit war, so daß beide völlig in einander aufgehen und sich decken. Deßhalb auch — wegen dieser innern Verwandtschaft bei größter äußerer Unähnlichkeit und philosophischer Gegnerschaft — die Achtung und fast persönliche Zuneigung, die Fichte für Jacobi in sich bewahrte *): ihm begegnete in demselben eine verwandte, durchaus geschlossene und einfach in sich vollendete philosophische Individualität, deren Charakter auch ihr System war — da ohnehin im Urtheile Fichte's die gediegene Einheit des Charakters das eigentlich Werthgebende der Persönlichkeit war.

Geht nun bei solchen, — eben darum schwer sich bewegenden Geistern, weil jede Veränderung in ihnen nur aus einem Fortwachsen im Ganzen möglich ist — dasjenige vor, was man, oft sehr oberflächlich, Systemwechsel u. dgl. zu nennen pflegt: so fällt dieß durchaus zusammen mit einer Fortbildung oder Umgestaltung ihres gesammten Charakters, oder auch es rührt daher, daß ein früher im Ungewissen schwankender sich zur Einheit und Selbstgewißheit vollendet. Daher erklärt sich ein anderer Umstand bei Fichte ganz von selbst. Er gedachte keineswegs zuzugeben, daß er sein System geändert habe, und im Principe, das seine Erfindung ist, ist es in Wahrheit nicht geschehen — (worüber auf unsere Vorrede zum ersten Bande verwiesen werden kann), — wohl aber in den Resultaten und letzten Ausflüssen jener bleibenden Grundansicht, in welchen er zuletzt erst sich völlig Genüge gethan, und den eigentlichen Ausdruck seiner tiefen ursprünglichen Überzeugung errungen zu haben sich bewußt wurde. Wenn man also jenes Nichteingestehen auf den nächsten Blick als eigenwillige Beharrlichkeit ihm anzurechnen geneigt gewesen, so löst sich die Sache natürlicher: wir können nicht unbedingt einräumen, daß die äl-

*) Man vergleiche sein Urtheil in „Nicolai's Leben" S. 41.

tere Gestalt seiner Lehre der adäquatere Ausdruck seines Princips oder seiner Gesinnung sei; man hat nur bisher den eigentlichen Punkt ihrer Verwandtschaft oder Übereinstimmung mit der spätern meist übersehen, und es ist völlig bezeichnend, wenn er selber, in der Vorrede zu seiner „Religionslehre" von dieser Veränderung sprechend, sich also ausdrückt *): daß seine philosophische Ansicht, wiewohl er hoffe, daß sie Manches an ihm geändert habe, dennoch selbst in keinem Stücke eine andere geworden sei.

Und was ist nun das Gemeinsame oder Verbindende in diesen beiden Stadien? Dasjenige, was zugleich auch das unaustilgbare Wahre seiner Weltansicht ist, zugleich eben darum der Keim einer Zukunft, den sie in sich bewahrt hat: aber auch — wenn es erlaubt ist, offen zu reden, das bisher am Wenigsten Verstandene und am Schwersten Eingehende; denn hier genügt keinesweges die gewöhnliche Auffassung von Theorieen mit ihren Gründen und Beweisen, nach welchen das Subject ihre Wahrheit höchstens als ein Probables oder weiter zu Erwägendes aus sich heraus- und an seinen Ort stellt, sondern es muß sie in sich finden, erleben und sein; und hier gilt es, in Umkehrung jenes genialen Ausspruches bei dem Dichter, daß man nur den Geist, die Weltansicht begreift, welchen man gleichet.

Das Erste, was Fichte am Eingange in sein System Jedem anmuthet, ist der Act „intellectueller Anschauung": das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm völlig und durchaus zu abstrahiren, dadurch zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Selbstbewußtseins, des reinen Ich sich zu vertiefen, eigentlicher noch: es hat diesen Begriff in Anschauung zu verwandeln, ihn anschauend zu erleben. Diese Selbsterhebungsthat ist aber ebenso eine praktische, wie theoretische; denn wer mit jenen zufälligen Bestimmtheiten an ihm also völlig zusammengewachsen ist, daß er sein Wesen vor sich selber an sie dahingegeben hat, vermag auch mit der theoretischen Abstraction von ihnen nicht Ernst zu machen. (Daher die häufigen, so mißfällig gewordenen Er-

*) Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 399.

klärungen von ihm, daß nur der zur Selbstständigkeit und Freiheit erstarkte Geist auch das Princip der Wissenschaftslehre zu fassen vermöge.)

Hat das Ich nun völlig Fuß gefaßt in diesem Augpunkt, so erkennt es zugleich damit, wie alles *für* dasselbe Seiende nur *in ihm* sein, Product sein könne jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewußtsein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Es entdeckt nun, daß, was es auf diesem Standpunkte unvermeidlich für ein Bestimmtwerden durch Anderes, durch ein Nichtich, halten mußte, nur die jeweilige Selbstbeschränkung seiner unendlichen selbstsetzenden Thätigkeit ist. Diese setzt daher ebenso und in Einem Schlage in's Unendliche hin eine endlich objective Seite — die Summe von Qualitäten, die wir Natur nennen — und eine subjective, das endliche Ich in seiner *innern* Bestimmtheit von unmittelbarem Gefühl und Trieb an bis zum Gewissen und zum religiösen Gefühle hinauf, von welchen letztern hier besonders zu reden sein wird. —

Deßhalb liegt im Beweise *dieses* Wissens, im Gebiete der „*Vorstellung*" (deren Ableitung nächste Aufgabe des theoretischen Theils der W. L. ist) durchaus noch keine Realität, kein Ansich: es ist lediglich *für* ein anderes und *in* einem andern, eben damit höhern, aus ihm hervorbrechen sollenden Wissen. Darum ist jenes jedoch nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kantischer Idealismus), noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes, Eingebildetes würde — (Nicolaisch-Jeanpaul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinauszusein bekennen müßten, in welche Kategorie auch das aus seinen Vorlesungen überlieferte Hegel'sche Witzwort gehört: das Fichte'sche Ich sei einem „Tischchen decke dich" zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe): — sondern sie ist Product jenes ursprüng-

lichen, jedem endlichen Bewußtsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endliches zu werden, in irgend einer — gleichgültig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen muß, wenn es überhaupt als Bewußtsein sich realisiren soll. (Der transscendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kantischen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus.) Ebendahin aber auch, in diese unmittelbar gegebene Bestimmtheit, damit überhaupt daran die Selbstständigkeit des Einzelich erwache, gehören die subjectiven Bestimmungen seiner Individualität. Der gesammte theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist die Nichtigkeitserweisung dieser ganzen Unmittelbarkeit des Ich, aus deren Verflüchtigung, wenn sie einmal erkannt worden ist, das Feuerbeständige in ihm erst ergriffen und mit Inbrunst umfaßt werden kann. Die Sinnenwelt, das ganze Nichtich, ist nur ein werthloses Anhängsel an jene ebenso nichtige unmittelbare Individualität und zufällige Bestimmtheit: blos als Sphäre des (sittlichen) Handelns erhält sie Bedeutung, wie das Ich Inhalt und Realität in dem seiner eigenen Unendlichkeit gewissen Vorsatze dieses Handelns.

Diesen Übergang in den praktischen Theil, so wie das Resultat des letztern, glauben wir übrigens nicht weiter erörtern zu dürfen: es ist die bekannteste Seite dieses Systemes und außerdem in der Vorrede zum III. Theil der Werke von uns mit Sorgfalt entwickelt worden.

Nur ein Wort darüber, wie die Religion in diesen Umkreis hineintritt — weil namentlich von hier aus das Verhältniß Schleiermacher's zu Fichte's früherem Systeme erst das rechte Licht gewinnt!

Der sittliche Wille des Individuum reicht nicht über die unmittelbare That hinaus: für die weitern Folgen derselben vermag es nirgends einzustehen. Es will das schlechthin Seinsollende; aber ob durch dieß Wollen das Gute auch objectiv werde, liegt durchaus jenseits seines Bereichs. Das Ich hat durch sittliches Wollen zwar die Endlichkeit seiner zufälligen Subjectivität überwunden; hier aber trifft es auf eine neue Endlichkeit und

Schranke, die es überschreiten muß — oder vielmehr die ursprünglich schon überschritten ist in seinem eigenen Bewußtsein, sobald ihm nur klar wird, was in jenem sittlichen Bewußtsein zugleich mitgesetzt ist. Dieselbe Evidenz, mit der es das Sittengebot ergriffen hat, muß auch das zweite Moment bei sich führen: das schlechthin Seinsollende kann, objectiv gefaßt, nur gedacht werden als schlechthin Seinwerdendes, oder noch bestimmter: als wahrhaft Seiendes, als höchstes Princip alles Seins, das schlechthin realisirt werden muß, nicht durch irgend einen endlichen Willen oder durch die Summe solcher endlichen Willen, sondern nur durch einen absoluten in der Gesammtheit jener endliche Willen. Und so tritt zu jener ursprünglichen sittlichen Evidenz unabtrennlich hinzu der „Glaube" an einen heiligen, das Gute hinausführenden göttlichen Willen. Dieß ist die ursprünglichste Wurzel aller Religion, und dieß ist sie (nach Fichte) allein. (Eine weitere Ausführung dieses Begriffszusammenhangs giebt die Vorrede zu Bd. V. S. XXVII – XXXIV.)

Dieser Glaube beruht aber in seiner Eigenthümlichkeit auf „intellectuellem Gefühl", — auf einer durchaus unmittelbaren, durch sich gewissen Urevidenz, welche nur die Kehrseite der gleich ursprünglichen und als gleich ursprünglich sich ankündigenden moralischen Gewißheit ist, und welche wir Gefühl nennen müssen eben darum, weil sie durchaus keine vermittelte, sondern auf sich selbst ruhende Gewißheit ist, und zwar die einzige solcher Art, die es giebt im Gebiet des Intellectuellen. Die Religion in ihrer Ursprünglichkeit ist eben dieses Gefühl, und nur, was aus diesem entspringt, haben wir als die wahre Religion zu bezeichnen. Deßhalb hat sie eine selbstständige, von allem Denken, Räsonnement und sonstiger schließender Vermittlung durchaus unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, und ist umgekehrt vielmehr die Quelle, aus der wahrhaft erst jede vermittelte Evidenz entspringt. Sie ist als Quelle aller Evidenz auch innerste Quelle des Denkens *).

*) Diese wichtige Seite seines Systemes stellt besonders eine in den

Dagegen ist die Theologie lediglich Erzeugniß eines durchaus vermittelten, häufig genug zugleich von metaphysischen Vorurtheilen ausgehenden, namentlich einen falschen Weltbegriff zu Grunde legenden, räsonnirenden Verstandes, und hat mit der Religion, mit jenem Gefühle in seiner Ursprünglichkeit, nicht das Geringste zu thun: die Vermischung beider durchaus heterogener Elemente hat eben alle Irrthümer und Verkünstelungen in der Religion erzeugt, und alle Streitigkeiten, Secten, Trennungen hervorgerufen, welche unmöglich wären, so lange man die Ursprünglichkeit jenes Gefühles, welches gleich ist der Vernunft und in dem daher alle vernünftige Wesen übereinstimmen müssen, nicht überschreitet, ebenso wenn man, was bisher Theologie oder Religionswissenschaft genannt worden ist, wie man sollte, lediglich bestehen ließe in einer strengen Analyse desjenigen, was in jenem ursprünglichen Gefühle enthalten ist. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle Unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt, oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber, es ist hier für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden". (Fichte a. a. O. S. 348.)

Was hier principiell und summarisch ausgesprochen wird, hat nun in der „Bestimmung des Menschen" seine Durchführung er-

---

sämmtlichen Werken zuerst abgedruckte Schrift in's Licht: „Rückerinnerungen" u. s. w. (Bd. V. S. 337–373), welche auch in Betreff anderer Fragen, die noch jetzt zur Tagesordnung gehören, zu sorgsamer Erwägung empfohlen wird.

halten; im dritten Buche dieses Werks, „Glaube" überschrieben, wird dargestellt, wie jener Keim und Anfang der Gewißheit sich zu einer völlig befriedigten, in sich geschlossenen Weltansicht ausbreitet, wie auf dem sittlich religiösen Standpunkte das Ich seine Welt, unzerstörbar der Reflexion und dem auflösenden Zweifel, zurückempfängt. Jenes ist der Punkt, an welchen das Bewußtsein aller Realität sich anknüpfen muß: meine reelle Thatkraft ist es. Sei die Realität der Sinnenwelt mir auch ewig vernichtet, nicht in ihr kann ich meinen Stützpunkt erkennen. Realität liegt in mir, und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, daß ich schlechthin so handeln müsse, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist jetzt gefunden, es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allen gleichmäßige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht, anderntheils dadurch, indem ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt, und durchaus hervorgegangen aus der eigensten Mitte ihrer sittlichen Individualität, dennoch, wie durch vorherbestimmte Eintracht, objectiv zu einem gemeinsamen Resultate zusammenstimmen, und so den einigenden absoluten Willen eines Gottes bewähren. Dieß der Glaube an Gott, als die „lebendige sittliche Weltordnung", dieß, was allen Vorstellungen einer göttlichen Vorsehung als das unaustilgbar Gewisse zu Grunde liegt. So weit das Fichte'sche System in seiner vollständigen Gestalt bis zum J. 1800, deren hellsten Lichtpunkt eben die Bestimmung des Menschen bildet. Es zeigt sich schon hier, wie im Hintergrunde jener „absoluten Vernunftform", unendliches Ich, Identität des Subjectiven und Objectiven u. s. w. genannt, — die Nothwendigkeit eines realen, erfüllenden Princips sich geltend machen mußte, wodurch jene eigentlich eben zu dem, als was sie bezeichnet wurde, zur Form herabgesetzt ward. Dieß Verhältniß

nur wurde in den folgenden Entwicklungen der Wissenschaftslehre immer bewußter und entschiedener ausgebildet.

Und von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Überzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprunge der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls. Um zunächst vom Aeusserlichen zu sprechen: — daß Schleiermacher jenem Werke von Fichte vorzugsweise Bedeutung beilegte, es als den klarsten und vollendetsten Ausdruck seines Princips erklärte, geht aus einer Beurtheilung desselben in Schlegel's Athenäum hervor, welche auch für die Geschichte seiner eigenen Entwicklung nicht zu übersehen ist. Hatte er aber einmal jenen Bildungsstandpunkt in sich aufgenommen, hatte er sich durchdringen lassen von dem an sich so einfachen, dort mit der energievollsten Evidenz durchgeführten Gedanken, daß die Religion etwas durchaus Ursprüngliches, jeder Vermittlung in Reflexion und Denken durchaus Vorangehendes — eben intellectuelles Gefühl sei: — so war es nur ein Schritt der consequenten verallgemeinernden Ausbildung jenes Begriffes, wenn er nicht mehr allein das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen, sondern das der Abhängigkeit schlechthin als das erste und ursprünglichste in der Religion als „Frömmigkeit" bezeichnete. Es ist bekannt, wie er auf dieß Princip die Dogmatik gegründet und um gleicher Ursach willen, wie Fichte, alle metaphysisch theologischen Elemente von ihr auszuscheiden getrachtet habe, damit dem verkehrten Versuche völlig ein Ende gemacht werde, „die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verweben" *).

Was ist daher mehr in Fichte's Geiste — in dem nämlich, wie ihn sein damaliges System darstellt, — ja was stimmt wörtlicher überein mit den Aeusserungen des eben angeführten Werkes,

*) Schleiermacher, der christliche Glaube; zweite Ausg. 1835 S. 106.

als wenn Schleiermacher im Verfolge seiner Dogmatik jene Reinigung vom speculativen und theologischen Momente weiter urgirt und zeigt, daß nur dasjenige Glaubensinhalt sein könne, was aus der Innerlichkeit des Subjects stamme, daß der Glaube nur der Ausdruck jener innern geistigen Erfahrung sei, was dagegen nicht in dieser Innerlichkeit des Gemüths gefunden werde, ohne religiösen Werth bleibe, weil es eben nicht als Resultat des eigensten Bedürfnisses, als das Wesentliche und Unentbehrliche empfunden werde. — Hat man nun in diesem, theologischer Seits zuerst von Schleiermacher in höchster Schärfe ausgesprochenen Principe mit Recht ein wichtiges Bildungselement der gegenwärtigen Religionswissenschaft gesehen, zugleich ein Bollwerk gegen die grundverwirrende Lehre, die Religion blos als das im Vorstellungselemente befangene speculative Denken zu bezeichnen, worin gerade vermischt und zusammen gewirrt ist, was sorgsam auseinanderzuhalten gewesen wäre; und wenn unser verehrter Correspondent darin ohne Zweifel eines der regeneratorischen Momente der Schleiermacher'schen Denkweise für die philosophische Gegenwart findet: so hat sich gezeigt, daß philosophischerseits Fichte dieß zuerst ausgesprochen und durch das Fundamentale seiner Theorie begründet habe; und selbst die Deduction, welche Schleiermacher im allgemeinen Zusammenhange seines Systemes (in seiner „Dialektik") vom Gefühl, als dem ursprünglichsten Organ für das Absolute giebt, lehnt sich durchaus an jene Auffassung an. Um dieß zu zeigen, genüge es, die Hauptmomente dieser Deduction bei Schleiermacher kurz zusammen zu fassen.

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern ist nur ein indirecter Schematismus. In jedem Acte des Bewußtseins, in jedem Wissen und Wollen ist allerdings der transscendentale Grund mitgesetzt, aber nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im Denken kann das Absolute nicht erreicht werden, denn, wie eine ausführliche Theorie vom Wesen des Begriffs und des Urtheils nachweist, weder in die Form des Begriffes, noch des Urtheils, tritt es ein. Ebenso wenig im Wollen: ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null; denn es würde

den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen; es wäre das unbestimmte, willenlose Brüten des Quietismus. Aber Denken und Wollen sind überhaupt noch im Gegensatze stehende Functionen des Bewußtseins; wir können daher unmöglich in ihnen das ergreifen, was über den Gegensatz hinausliegt. (Diese eigentlich nur formelle Analogie ist die Grundprämisse der gesammten Schleiermacher'schen Lehre von der höchsten Dignität des Gefühls und von der Religion, als Abhängigkeitsgefühle, mit Verneinung der Dignität des Denkens dabei. Warum soll jedoch das Denken, wenn es auch als theoretisches Vermögen das praktische außer sich hat, in sich selbst ein einseitiges sein, und sich nicht durch Erkenntniß des Höchsten vollenden können?)

Aus diesem einseitigen Bestreben des Denkens, — fährt er fort, — ist die „natürliche Theologie" hervorgegangen, indem sie das Bewußtsein von Gott lediglich auf die Denkfunction gründen wollte. Die entgegengesetzte Einseitigkeit fällt auf Kant's und Fichte's Seite, welche das Bewußtsein Gottes lediglich auf die Willensfunction zu gründen suchte, daher dem Letztern Gott nur als sittliche Weltordnung zu bestimmen übrig blieb. —

Auch hier scheint uns das Aeußerliche jenes formellen Gegensatzes zwischen Denken und Wollen es verschuldet zu haben, daß sogar die gewohnte Schärfe kritischer Auffassung Schleiermacher'n auf einen Augenblick abhanden kommt. Nicht auf die Willensfunction das Bewußtsein Gottes zu gründen, beabsichtigten beide — sie waren ja weit davon entfernt, „quietistisch" Gott zum Gegenstande ihres Willens zu machen, sondern es ist eben auch nur eine bestimmte Form des Denkens Gottes, die uns in ihrer Religionsphilosophie begegnet. Wie jene natürliche Theologie Gott aus der Beschaffenheit der Sinnenwelt ableitete, so Kant aus der Existenz eines moralischen Gesetzes für den Willen im Menschen, Fichte aus dem unmittelbaren Gefühle von der absoluten Realität des Guten. Bei Fichte jedoch ist das darin liegende Bewußtsein Gottes durchaus kein vermitteltes mehr, wie bei Kant, kein um eines Andern willen gewisses, sondern ein grundgewisses und urevidentes, — darum

nennt er es Gefühl; — aber es ist nicht minder reinster, ursprünglichster Ausdruck des Denkens, der „Vernunft", — darum nennt er es intellectuelles Gefühl.

Dieß wesentlich Mitbestimmende in jenem Begriffe hat Schleiermacher nun übersehen — zum offenbaren Nachtheile für seine eigene Ansicht, wie uns dünkt. Ihm bleibt das Gefühl nur abstracte, bewegungslose Identität zwischen Denken und Wollen, ein beiden Jenseitiges. Daher seine Demonstration folgendergestalt weiter verläuft:

Weder Denken noch Wollen in ihrer unvermeidlichen Einseitigkeit kann Genüge thun, um das Absolute zu ergreifen: deßhalb bleibt nur der Versuch übrig, den transscendentalen Grund in ihrer Identität, im Gefühle, aufzusuchen. Betrachten wir nämlich das Leben des Geistes als Reihe, so ist es ein steter Übergang von Denken in Wollen und umgekehrt; wir kommen aus dem relativen Gegensatze nicht heraus. Aber unser Sein ist das setzende dieser Relationen; unser (wahres, ursprüngliches) Sein daher bleibt übrig, als die Indifferenz beider Formen. Dieß ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl, welches einerseits ebenso verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewußtsein oder dem reinen Ich, wie andererseits von der Empfindung, welche nicht Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr noch keines von beiden ist.

Im Gefühle sind wir daher für uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir „die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze". — Warum? — müssen wir fragen. Die Antwort kann nur sein, weil die Form dieses Bewußtseins als weder denkend, noch wollend, eine Ähnlichkeit darbietet mit dem Wesen des transscendentalen Grundes, der eben so weder Natur noch Vernunft, sondern Identität beider ist. Aber ist diese Analogie eine innere, wesenhafte, oder vielmehr nur eine formelle? Und wenn sie jenes auch wäre, ist zugleich damit bewiesen, daß das Gefühl, weil es im Bewußtsein an den Platz der

Identität all seiner immanenten Gegensätze zu stellen ist, darum die einzige Form des Bewußtseins bleibe um die absolute Identität zu ergreifen? Welche innere Beziehung hat doch diese reale Identität des Weltganzen mit jener formell subjectiven Identität von Denken und Wollen? An sich selbst nicht die geringste! —

Dieß Bedenken erneuert sich noch bestimmter, wenn wir die weitern Glieder des Beweises in's Auge fassen. Wir geben sie daher vollständig:

Das Gefühl begleitet, als das Identificirende und Verbindende, alle Übergänge von Denken zu Wollen und umgekehrt; es scheint zwar zu verschwinden, wenn wir in einer Anschauung oder Handlung aufgehen; aber es scheint nur so. Abermals scheint es bisweilen allein hervorzutreten, und Gedanke und That darin unterzugehen; aber auch dieß scheint nur, es sind auch in den Gefühlszuständen Keime des Denkens oder Spuren des Wollens mitgesetzt, aus denen eines von beiden wieder sich erhebt. (Eine durchaus richtige und fundamental wichtige psychologische Einsicht, die indeß für vorliegende Frage Nichts entscheidet!) Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind die Gegensätze darin nicht aufgehoben, — sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Übrige Eins sein kann, also durch den transscendentalen Grund selbst. Dieß ist das religiöse Gefühl, in welchem der transscendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt ist, und welches sich darum als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bestimmt, weil wir selber, wie alle Dinge, in den Gegensatz der Empfänglichkeit (des Leidens) und der Selbstthätigkeit verflochten sind.

Aber damit ist jenes Gefühl auch rein und ganz erschöpft: es liegt in ihm durchaus keine weitere Bestimmung für das Denken des transscendentalen Grundes, als daß er eben das Unbe-

dingte sei, und überhaupt ist kein theoretischer Impuls in ihm enthalten, um jenen Begriff weiter zu bestimmen. Jede Auffassung Gottes, sofern wir uns nur unserer absoluten Abhängigkeit zugleich dabei bewußt sind, — sei es die Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals, — genügt vollkommen, und ist wesentlich gleichgültig für das Specifische dieses Gefühls *).

Dieß, in gedrängter Berichterstattung, Schleiermacher's Deduction. Wir enthalten uns in eine ausführliche Kritik derselben einzugehen, ebenso die Frage zu untersuchen, deren Erörterung wir an anderm Orte nicht schuldig geblieben sind, was eigentlich die Urgestalt und der letzte subjective Grund jenes als Abhängigkeitsgefühl uns dargebotenen psychologischen Zustandes sein möge? Dagegen hat sich schon aus unsern beiläufigen Bemerkungen ergeben, daß das Doppelte, worauf es für Schleiermacher hier ankommt, die wechselseitige Ausschließung von Denken und Fühlen zu zeigen und daraus zu erhärten, wie das Gefühl, um dieses Charakters willen, die einzige Form des Bewußtseins zum Erfassen des Absoluten bleibe — mißlungen sei und mißlingen mußte, eben um jenes nur formellen Apparates der Beweisführung willen, welche in Antithesen zwischen fertigen Zuständen des Bewußtseins sich bewegend, nicht in ihre Genesis, darum in ihr inneres Verhältniß zu einander, eindringt **). Hierher gehört nur die Frage, wie sein Princip in der unstreitigen Berechtigung, welche es auch unabhängig von jener Beweisführung, durch sich selbst, in Anspruch zu nehmen hat, und in der Gestalt, wie bei ihm es vorliegt, zu den vorhergehenden sich verhält?

Darüber hat nun die bisherige Darstellung wohl unzweifel-

*) Schleiermacher's Dialektik, 1839 S. 150 ff. 156—160. 428—436 ff. mit den weitern vom Herausgeber angeführten Parallelstellen. Man vergleiche endlich damit die in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung dieses Lehrpunktes in seiner Dogmatik, 2. Aufl. §. 3. u. 4.

**) Man vergleiche hierbei unser Urtheil über den allgemeinen Charakter der Schleiermacher'schen Methode, Zeitschrift XI. S. 194.

haft ergeben, daß Schleiermacher nur gethan, was ihm als nächster Fortschritt aus dem Resultate seines Vorgängers sich darbot: er hat in den allgemeinen Begriff erhoben, generalisirt, lediglich dasselbe, was durch Fichte zuerst von einer besondern Seite betrachtet wurde. Beide stimmen jedoch darin überein, dieß Specifische des Fühlens zunächst abgetrennt zu fassen von allen theoretischen Beimischungen, d. h. in ihm nicht mehr finden zu wollen, als was in der That, so lange es eben nur Fühlen bleibt, in ihm zu finden ist. Bei Fichte fühlt der Sittlich wollende sich unterworfen einem absoluten heiligen Willen, welcher allein — in ihm selber das Vollbringen, — in der objectiven Welt das allgemeine Gelingen des Guten sichert. Nach Fichte ist erst mit diesem Hervortreten des ächten, reinen Begriffes der Gottheit Religion gesetzt: alles Andere ist ihm nicht Religion, sondern Götzendienst, hervorgegangen aus dem eigensüchtigen Triebe und einem ebenso am Sinnlichen haftenden Denken, welches die Gottheit nur als Urheber und Wirker in der Sinnenwelt, zu sinnlichen Zwecken, sich vorzustellen vermag.

Bei Schleiermacher fühlt jedes überhaupt denkend wollende Subject sich unterworfen einer schlechthin in Abhängigkeit es setzenden Macht; schon dieß Gefühl ist ihm Religion, specifisch und wesentlich. Damit kann er sich jedoch der Consequenz nicht weigern, allerlei Götzen- und Götterfurcht, in welcher ja das Gefühl der Abhängigkeit am Stärksten hervortritt, schon für Religion zu erklären, sogar in jener, wenn man die Consequenz urgiren wollte, den reinsten Ausdruck des Specifischen der Religion finden zu müssen. Wir haben im Obigen seinen eigenen entscheidenden Ausspruch darüber angeführt, worin ihm begegnet ist, den dürftigsten und den concretesten Begriff der Gottheit als gleichgeltend für den Werth der Religion neben einander zu stellen, also den Religionsinhalt zu einem bedeutungslosen herabzusetzen: — ein Mißgeschick, welches nicht zufällig oder durch ein willkührliches Versehen ihn traf, sondern Resultat klarer Einsicht war, sobald er das Läuternde und Entwickelnde jenes unmittelbaren Gefühles, das Denken, davon abgesperrt hatte. Gemeinschaftlicher Grund von diesem Allen

ist aber lediglich der Grundmangel seines methodischen Verfahrens, die Unterschiede entweder als blos parallele, also gleichberechtigte neben einander stehen zu lassen, oder in eine abstracte Identität aufzuheben, daß ihm mit Einem Worte der wahre Begriff organischer Vermittlung fehlt, worin die Gegensätze des Geistes zugleich als flüssige, in einander eingreifende und so durch diese Wechselwirkung gegenseitig sich steigernde erkannt werden, während er hier einestheils bei dem Gegensatze von Denken und Wollen, anderntheils bei dem Fühlen, als abstracter Identität beider, somit überhaupt bei dem Auseinanderhalten aller dreier es belassen hat *).

So würde darum im Allgemeinen das Verhältniß von Schleiermacher zu seinem Vorgänger sich stellen:

Er hatte Recht, jenen particulären Begriff des Gefühls bei Fichte zu der allgemeinern Gestalt zu erweitern, in welcher er ihn bestimmt hat: Abhängigkeitsgefühl ist allerdings der allgemeinste, aber zugleich auch unbestimmteste Ausdruck für das religiöse Bewußtsein. Aber Unrecht hatte er, indem er das Denken in jenem nur äusserlichen Verhältnisse zu ihm faßte, und das Religionsgefühl so zu einem völlig imperfectibeln und bewegungslosen Zustand gerinnen ließ. Was für ein Vorstellungs- oder Denkinhalt auch weiter in jenes Gefühl hineingelegt werde, ein falscher oder der wahre, — es bleibt eben nur dasselbe unveränderliche Gefühl von überall gleichem Werthe und gleicher Berechtigung. Schleiermacher hat damit ebenso die eigentliche Wurzel des Denkens verkannt, ursprüngliches Bewußtsein von der Idee des Absoluten oder „des transscendentalen Grundes" zu sein, als die zugleich darin liegende Identität desselben mit dem Religionsgefühle. Das Denken in seinen ersten, unwillkührlichen Regungen im Bewußtsein, also das Denken eben als Gefühl, ist in

*) Das hier Angedeutete über Schleiermacher's Methode ist weiter exemplificirt an dem, was über seine Ethik, nach Princip und methodischem Verhalten derselben, erinnert wird, Zeitschrift XI. S. 190—200.

Einem, ungetheiltem Schlage ebenso Bewußtsein der eigenen Schranke des Subjects — Selbstgefühl seiner Endlichkeit — wie Gefühl der Abhängigkeit von einem Unendlichen: — d. h. Endlichkeit und Absolutheit sind durchaus aprioriſche, urſprüngliche Begriffe des Bewußtſeins; die letztere aber der allerurſprünglichſte, weil ohne Rückbeziehung auf ein Abſolutes überhaupt Nichts als ein Endliches geſetzt werden könnte. Dieß als endlich — d. h. der Begründung bedürftig Setzen oder Beziehen auf den Urgrund heißt aber Denken, deſſen Unmittelbarkeit ſonach eben als Abhängigkeitsgefühl hervortritt *). — Aber eben darum iſt dieß Gefühl, als eins mit dem Denken, von der gleichen beweglichen, perfectibeln Natur mit ihm: es nimmt an ſeiner ganzen Entwicklung Theil, läutert ſich an deſſen innerer Steigerung und vollendet ſich in der von jenem gewonnenen wahren Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion. Und in dieſem Betrachte — im Reſultate — ſteht Fichte's Religionsbegriff weit über dem Schleiermacher'ſchen.

Der Kundige ſieht, wie tief dieſer Grundmangel auch in Schleiermacher's Auffaſſung der Dogmatik übergreifen mußte. Aus ſeiner ganzen, hinreichend von uns ergründeten Theorie vom Gefühle ergiebt ſich, wie er nicht anders vermochte, als auch die chriſtliche Dogmatik zur Darſtellung eines durchaus individuellen Gefühlszuſtandes zu iſoliren. Dieſe verzichtet, wie er erklärt, ausdrücklich und ein für allemal auf das Beweiſen ihrer Glaubensſätze: ſie enthält blos die Entwicklung dieſer Sätze aus dem Gefühle der Frömmigkeit; dieß Gefühl kann jedoch nur ein durchaus beſtimmtes ſein, und ſo iſt die nothwendige Vorausſetzung für das Verfahren ſeiner Dogmatik, daß „das Individuum, welches die Thatſachen ſeiner Glaubensſätze geſtaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide ſei, ſondern durch und durch ein Chriſt, und zwar kein katholiſcher Chriſt, ſondern ein evangeliſcher";

*) Man vergleiche über das Weitere des Verfaſſers Abhandlung „über den Urſprung der Religion im Bewußtſein und in der Weltgeſchichte": Zeitſchrift Bd. V. S. 262 ff.

und selbst das evangelische Frömmigkeitsgefühl muß durchaus dem Ausdrucke eines bestimmten Zeitraumes entsprechen, weil sonst durch die Reflexion auf die innerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde. —

Man hat den Mangel an objectiver Allgemeinheit in dem also ausgesprochenen Principe der Dogmatik fast allgemein empfunden und manchmal sogar herbe ausgesprochen: dennoch hängt er mit der innersten, unveräußerlichsten Denkweise Schleiermacher's und seinem allgemeinen methodischen Verhalten zu genau zusammen, um als zufällige Verschuldung ihm angerechnet werden zu können. Auch haben die Gegner oft zu sehr außer Acht gelassen, wie dieser allgemeine Mangel des Princips der Behandlung des Einzelnen im weitern Fortgang jenes Werkes nicht zum Schaden gereicht habe, wie die Begriffe der einzelnen Religionsformen und der bestimmten Gestaltung des religiösen Bewußtseins in jeder derselben treffend und eben darum sachgemäß bezeichnet sind, weil in ihnen nicht die dialektisch sich aufhebenden Stufen eines Processes aufgewiesen werden sollen, in denen der Weltgeist phänomenologisch zur höchsten Form seines Selbstbewußtseins im Menschen sich emporringt, sondern der Proceß des im Wechselverkehr mit allen andern Momenten des Geistes sich läuternden und vertiefenden Religionsgefühles gezeigt werden soll, deren jede daher eine bleibende psychologische Berechtigung in Anspruch nimmt, wonach es sich von selbst erklärt, — was in der früher bezeichneten entgegengesetzten Auffassung völlig unbegreiflich bleibt, — wie auch in der höchsten Religionsform, der christlichen, noch immer untergeordnete psychologische Gefühlsstandpunkte, gleichsam nachwirkend, sich aussprechen können, welches zur Erklärung der Sectenbildung in ihr unstreitig ein fruchtbares Princip werden könnte, und wobei auch die namentlich für den gegenwärtigen Wendepunkt der christlichen Kirche grundwichtige Frage naheliegt, ob überhaupt bereits in irgend einem Kirchensymbole die höchste, dem Wesen des Christenthums eigentlich angemessene Form seines Gemeinbewußtseins niedergelegt sei?

Aber für ebenso bedeutungsvoll müssen wir es halten, wenn

Schleiermacher die Dogmatik durchaus auf die Ethik, nicht auf die Dialektik gründen will. Auch hier ordnet er das dogmatisch-metaphysische Element dem ganzen Menschen in seinem umfassenden Religionsbedürfnisse unter; es charakterisirt den freien, eigentlich humanen Geist, den größern Stil, welchen Schleiermacher der ganzen Theologie zugedacht hatte, und in welchem er auch jetzt noch allein seine wahre Nachfolgerschaft finden kann.

Bei allem dem könnte man dennoch geneigt sein, die ganze dialektisch-psychologische Begründung seines Princips, des Religionsgefühles, ihm, wie ein ausgeleertes Gefäß zurückzustellen, ohne den daraus geschöpften Inhalt im Mindesten preisgeben zu wollen. Offenbar ist beides sehr verschieden, und eben weil der Beweis ein äußerlicher, seinem Gegenstande incongruenter geblieben ist, hat auch der Gegenstand selbst darin nicht die ganze Tiefe der Auffassung erhalten können. Dieser äußerliche Apparat ist es aber am Wenigsten, der über die Wahrheit des Schleiermacher'schen Principes entscheidet; auch hat der freie Sinn des herrlichen Mannes jedes Bilden einer Schule, welche eben an seine Form und Auffassungsweise sich bände, trotz der Gelegenheiten dazu standhaft abgelehnt. Dagegen liegt in diesem Zurückleiten der Religion auf die tiefste Ursprünglichkeit des Menschen allem wirklichen Denken und aller reflectirenden Ausbildung vorher, wie es Schleiermacher gerade beabsichtigte, sicherlich eine große und für die gegenwärtige Zeit doppelt berechtigte Wahrheit, indem einestheils damit die Theorie von der Religion, als dem im Vorstellungselemente befangenen Denken, in ihrer gänzlichen principiellen Falschheit aufgedeckt wird; anderntheils aber die blos historische Theologie, welche den äußerlichen Schriftbeweis gegen den innern Beweis „des Geistes und der Kraft" noch immer nicht völlig aufgeben will, an ihren Ort gestellt wird. Wir können daher nicht lebhaft genug unsere, durch die bisherige Darstellung motivirte Überzeugung aussprechen, daß unsere Theologie und Kirche, wenn sie eine gedeihliche Zukunft haben soll, diese nur auf dem freieren, durch Schleiermacher gelegten Grunde erhalten könne.

Fassen wir, uns weiter erhebend, die ganze philosophische

Grundansicht Schleiermacher's in's Auge: so läßt sich in ihr ein sehr charakteristischer Grundzug des Gegensatzes mit den Schelling'schen und Hegel'schen Systemen kaum verkennen, welcher ihn wiederum der spätern Lehre Fichte's um ein Bedeutendes annähert; — und dieß halten wir für einen andern Punkt von tiefgreifendem Interesse zur Fortbildung der Philosophie in der Gegenwart.

Es ist nur sehr im Allgemeinen wahr und läßt das Unterscheidende gerade ausser Acht, wenn man behauptet, daß Schleiermacher's metaphysisches Princip ganz das des Spinosa oder die Schelling'sche Identität des Subjectiven und Objectiven sei. Die allgemeine Grundlage für beide — dieß ist zuzugeben — bildet Spinosa's Anschauung von der Einheit aller realen Gegensätze des Geistes und der Natur in der absoluten Substanz: aber nur dieser Ausgangs-Begriff der abstracten Identität, eigentlicher noch: des Zusammenfallens aller Gegensätze im Absoluten, ist beiden gemeinsam. Wie sie dieß Princip ausgebildet haben, darin steht jeder vom andern unabhängig da, und kaum das läßt sich mit sonderlichem Fuge behaupten, daß Schleiermacher auch nur den Durchgang durch Schelling's Standpunkt genommen habe. Überhaupt bedeutend älter an Jahren, als der Letztere, war er schon durch mannigfache philosophische Studien, namentlich des Spinosa, zur Selbstständigkeit herangereift, als Schelling mit seiner erweiternden Umgestaltung des Identitätsprincipes hervortrat, welches er von Fichte überkommen hatte. An der letztern hat aber Schleiermacher eben nie theilgenommen.

Besteht nämlich Schelling's Verhältniß zu Fichte's früherer Lehre darin, daß er den Selbstsetzungsproceß des Ich zum Selbstschöpfungeprocesse des Absoluten im All erhoben hat: so gewann für ihn die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigte. In wie vielen Ansätzen der Entwicklung, Umgestaltungen und Vertiefungen seines Princips Schelling sich hierbei

versucht hat, ist bekannt: dennoch waren sie nur die verschiedenen, aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedankens hervorgetriebenen Sprossungen desselben, und auch Schleiermacher's beweglich erfinderischer Geist, wenn er sich überhaupt auf diesen Quellpunkt gestellt hätte, wäre vielleicht der Urheber einer ähnlichen Metamorphose geworden, wie sie durch Hegel dem Schelling'schen Principe zu Theil wurde. Aber er hat sich eben völlig außerhalb dieses Kreises gestellt: seine Philosophie ist dadurch gerade grundverschieden geblieben, von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, daß sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, daß ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich auch die Behauptung eines absoluten Wissens durchaus fern liegt. Das Denken bewegt sich nur zwischen den schlechthin gegebenen Gegensätzen des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, bezieht sie auf einander und auf ihren gemeinschaftlichen, transscendentalen Grund; aber es leitet sie nicht ab aus ihm; dieser, die Einheit der Gegensätze, Gott ist „die Gränze" des Denkens und Wissens, die „absolute Voraussetzung" für dasselbe, wonach es überhaupt nur innerhalb der endlichen Gegensätze zum verknüpfenden Wissen kommen kann, indem dieß seiner eigenen subjectiven Verknüpfung schlechthin voraussetzt die ursprüngliche, reale Verknüpfung jener Gegensätze in der transscendentalen Einheit selber. Daher eben wird die Anschauung Gottes niemals wirklich vollzogen („intellectuelle Anschauung" desselben ist Widerspruch), sondern sie bildet überall nur einen „indirecten Schematismus, der in allen Acten des beziehenden und verknüpfenden Wissens mitgesetzt ist". Daher ist das Denken, indem es durchaus innerhalb der Gegensätze steht, überhaupt nicht das Organ des Geistes, um das Absolute zu ergreifen; nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühle stellt es sich dem Menschen, und dieß ist auch der einzige Grund der Gewißheit, sowohl im Denken, als auch im Wollen *).

*) Dialektik S. 151.

— Hierdurch hat Schleiermacher sein Erkenntnißprincip bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systemes angelehnt.

Aber auch im ganzen Ergebniß seiner Philosophie hat er jene Scheidung vollzogen. Das Absolute, der transscendentale Grund, ist schlechthin außerhalb alles Weltprocesses gestellt und die durchgreifende Nichtidentität von Gott und Welt mit der größten Entschiedenheit ausgesprochen, wodurch sich — beiläufig sei es bemerkt — die gewöhnlichen Vorwürfe pantheistischer Denkweise gegen ihn von selbst erledigen.

Die Art und Weise dieser Nichtidentität ergiebt sich noch bestimmter, wenn wir das Verhältniß der Idee Gottes zur Idee der Welt bei Schleiermacher in's Auge fassen *). Die Idee Gottes ist der transscendentale terminus a quo alles Wissens und das allgemeine Princip seiner Möglichkeit, — die Grundbedingung, wodurch überhaupt, angekündigt im ursprünglichen Gefühle, subjectiv Gewißheit im Wissen zu gewinnen, — in Bezug auf das Object seiner Untersuchung, die Welt, eine Wissenschaft derselben möglich ist, so gewiß die ursprüngliche Verknüpfung, welche die Dinge in Gott haben, reproducirt zu werden vermag in dem erkennenden Denken derselben, und so gewiß eben darin die wahre Aufgabe der Wissenschaft besteht. So ist die Idee der Welt daher der transscendentale terminus ad quem, welchem das Wissen sich immer mehr anzunähern sucht: das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt jedem einzelnen Wissen zu Grunde, was ohne sie nicht vollzogen werden könnte; von der Idee der Welt kann man dagegen sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an dieselbe sei; denn man kommt ihr wirklich näher, durch intensive, wie extensive, Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen.

Beide Ideen, der Gottheit und der Welt, sind daher noth-

*) Dialektik S. 161 — 168. 432 ff.

wendige Correlata; identisch sind beide nicht. Denn im Begriffe ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit gesetzt, die Welt aber zeigt Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben. Wollte man Gott und Welt identificiren, ihn als natura naturans fassen (Spinosistische Bestimmung): — so verfiele man in den Fehler, den Unterschied zwischen dem Transscendenten an sich – jener ursprünglichen Idee der Gottheit — und der Gränze des Denkens aufzuheben, welche aus der nie zur Vollendung zu bringenden Forderung hervorgeht, die Welt als Eine zu erkennen: dann wäre jene transscendente Idee eben nur die aus dem Zusammenfassen der (Welt-)Gegensätze entstandene Einheit. (Wir wollen nicht behaupten, daß Schleiermacher dadurch das Princip des Pantheismus bereits widerlegt habe; aber dieß geht auf das Entschiedenste hervor, daß es nicht das seinige war, nicht sein konnte nach der ursprünglichen Intention seines ganzen Systemes. Was statt dessen der eigentliche Mangel seines metaphysischen Principes sei, wird das Folgende ergeben.)

Aber ebenso ist bei diesem Unterschiede stets festzuhalten, daß kein Gott ohne Welt, wie keine Welt ohne Gott gedacht werden kann. Kein Gott ohne Welt, „weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen" — d. h. weil jede Form des Wissens, wie jeder Act des Handelns das Gefühl der Schranke, der Abhängigkeit in uns aufregt. Die Welt nicht ohne Gott, „weil wir die Formel für sie nur als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes finden": — d. h. das Denken oder Wissen derselben vollendet sich niemals, die Formel für dieselbe kann daher nie real erfüllt werden. Aber eben deßwegen bedarf es, nach Schleiermacher's umfassender Nachweisung, der Idee der Gottheit als eines Complementes, in welcher wir die im Denken der Welt nicht realisirbare Einheit als wirklich realisirt setzen müssen.

Gehen wir nun noch bestimmter auf den realen Zusammenhang ein, welchen Schleiermacher zwischen Gott und Welt festsetzt: so begnügt er sich denselben in höchster Allgemeinheit nur da-

hin zu bezeichnen, daß Gott als activer, die Welt als passive anzusehen sei. Die bestimmtern Formeln zur Auffassung dieses Verhältnisses, die Formel der Schöpfung aus Nichts, der ewigen Schöpfung, des freien Schaffens u. dgl. haben eigentlich weder theoretischen Werth, noch können sie für die ethische Aufgabe nützlich sein. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist nur der Ausdruck: „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist, und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung stattfindet". Es ist also ebenso inadäquat, Gott ausserhalb, wie ihn innerhalb der Welt zu setzen: jenes würde zu einem Gegensatze in Gottes Wesen selbst ausschlagen, indem er ebenso im Verhältnisse der Empfänglichkeit wie der Selbstthätigkeit in Bezug auf die ihm gegenüberstehende Welt gedacht werden müßte: das Innerhalb der Welt ginge auf den schon widerlegten Begriff Gottes als natura naturans zurück.

So folgt nach Schleiermacher, daß man das Verhältniß überhaupt nicht zu denken vermöge: — er hätte, nach Art Kantischer Antinomieen, noch bestimmter sagen können, wie jede Thesis in einen Widerspruch mit sich selbst zurückschlage, daß weder das Eine, noch das Andere objective Wahrheit habe. Er hat sich enthalten, nach dieser Richtung hin das letzte Wort seiner Prämissen auszusprechen, weil er in einer andern Sphäre des Geistes eine Ergänzung für jenen Mangel sich versprach. Nur im Gebiete der Religion ist dieselbe zu erreichen; und es ist allein auch das Interesse derselben, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu versuchen, und sie hat ein Recht zu fordern, daß man sie gewähren lasse. „Aber wie das religiöse Interesse nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken, und als Wissen nicht eher zu setzen, als bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmit-

telbaren Intereſſe des Denkens aus gefunden haben, geſtaltet ſind" *).

In Bezug auf dieß höchſte Reſultat ſeiner Philoſophie läßt ſich nun kaum verkennen, daß ſich Schleiermacher, gleichſam unwillkührlich oder der Noth gehorchend, mit einem ungenügenden, ja widerſprechenden Abſchluſſe genug gethan habe. Das religiöſe Intereſſe und Gefühl kann nicht umhin, die beſondern Erregungen, welche es während eines handelnden und reflectirenden Lebens erfährt, auf den tranſcendentalen Grund zu beziehen, und ſo das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zu ganz beſtimmten Geſtalten dieſes Verhältniſſes auszubilden, ſomit auch der darin liegenden Vorſtellung von Gott die entſprechende Geſtalt zu geben: — Schleiermacher's Dogmatik in ihrem allgemeinen Theile iſt reich an Entwicklungen dieſer Art. Dieſe Vorſtellungen von Gott jedoch — wirft der Dialektiker warnend und berichtigend ein — ſind nicht eher als „Wiſſen", d. h. als objective Beſtimmungen des göttlichen Weſens und ſeines Verhältniſſes zur Welt, zu ſetzen, als bis ſie „den Regeln des Denkens gemäß geſtaltet ſind".

Aber hier eben werden wir ſchlechthin abgewieſen: die Regeln des Denkens ſind in dieſem Betracht rein kritiſch und negativ; das Denken ſelbſt hat ſich ja mit dem durchaus verneinenden Charakter gezeigt, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegenſätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die abſolute Einheit mitzuſetzen, aber keineswegs ſie an ſich ſelber zu erkennen. Das Gefühl, ſo ſchien es, ſollte dies vermögen, aber jede errungene Gewißheit wird durch das nachkommende Denken wieder verzehrt. Dennoch kann das lebhafter erregte Religionsgefühl und das Denken, wenn es auf deſſen Ausſagen und deren innere Gewißheit reflectirt, nicht ablaſſen, ſich hiernach die Gottheit vorzubilden; und ſo wird es ein abwechſelndes Setzen und Wiedervernichten, eine jeweilige Beruhigung, die immer wieder aufgeſtört werden kann durch die nachkommenden Bedenken, ein Zuſtand, der ſich ſelbſt als einen zwieſpaltigen, in ſich uneinigen, ja ver-

*) Dialektik a. a. O.

zweiflungsvollen bekennen muß. Kurz was ist er anderes denn ein weiterer Commentar und ausgeführtere Exemplification zu dem alten Satze der Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen" seine energische und beredte Ausführung erhalten hatte: daß jedes endliche Bewußtsein ein Absolutes setzen müsse, aber daß es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Hier ist nun Fichte's Vorschlag, aus diesem unendlichen Alterniren sich hinüberzuretten zur innerlich zweifellosen Gewißheit der sittlichen Idee und des sittlichen Handelns, in welchem allein erst die volle Einheit des Geistes und seiner Uebereinstimmung mit sich gesetzt sei. Wie Fichte in der spätern Gestalt seines Systemes diesen Dualismus überwand, darüber wird uns unten noch eine Andeutung erlaubt sein. —

Für Schleiermacher jedoch scheint dies Resultat, so unerträglich es ist, dennoch ein letztes und unvermeidliches und er hat es mit ebenso viel Scharfsinn hervorgearbeitet, als mit gewissenhafter Ehrlichkeit in's Licht gestellt. Wollen wir nun, um ihm gegenwärtig zu entgehen, dem sattsam widerlegten und auch sonst an seinen Einzelergebnissen hinreichend charakterisirten Wahnbegriffe eines absoluten Wissens wieder zufallen? Keineswegeo; wir erachten vielmehr den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie nach seinem wahren Resultate schon hinausgelangt über dergleichen Unreifheiten in der einen oder andern Hinsicht: und im vorliegenden Falle haben wir nur nöthig, vom letzten Ergebniß zu seinem ersten Grunde und Principe zurückzublicken. Die Schuld liegt nicht hier, im Resultate, sondern an der schon nachgewiesenen, eigentlich wunden Stelle des Schleiermacher'schen Systems, in seinem falschen, bloß antithetischen Begriffe des Denkens, allgemeiner noch in seiner Methode, die sich bloß an äußerlich construirten Gegensätzen und Vermittlungen befriedigt, ohne durch eindringende Analysen das innere Verhältniß der Begriffe, und damit sie selber, zu erschöpfen. Auch an diesem Beispiele müssen wir daher unsere Ueberzeugung bewährt finden, sosehr sie Verdruß

erregt hat nach verschiedenen Seiten hin: daß jene Verschmelzung von Metaphysischem und Erkenntnißtheoretischem, wie sie Hegel und auf eigenthümliche Weise auch Schleiermacher versucht hat, wieder aufzulösen sei, daß eine durchgeführte Theorie des Bewußtseins aller Metaphysik vorausgehen, sie substruiren müsse, indem diese Aufgabe des Selbsterkennens gelöst werden muß und gelöst werden kann ohne alle metaphysischen Resultate, deren unberechtigte oder unbewußte Einschwärzung vielmehr dieß Gebiet mit einer Menge von unbewiesenen Voraussetzungen und Vorurtheilen angefüllt hat, während umgekehrt hier erst untersucht und entschieden werden kann, wie metaphysische Resultate zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnisse sie stehen zu den Resultaten einer besonnenen Empirie. Auf dem Wege dieser Untersuchung verschwindet dann ebenso die Täuschung eines absoluten Begriffes, dessen immanenter dialektischer Entfaltung man im speculativen Denken innerlich nur zuzusehen habe — wodurch die eigentlich ganz begreifliche und begreiflich nachweisbare Entstehung dieses Denkens sich in einen mystisch theosophischen Vorgang auflöst, dessen tiefsinnige Unklarheit eben der weiter forschenden Untersuchung imponirt, — so wie umgekehrt die Besorgniß sich erledigt, im Denken an bloßen Gegensätzen haften zu bleiben und das Unbedingte nur im Gefühle ergreifen zu können. Deßhalb müssen wir den wahrsten und zukunftfähigsten Bestandtheil der Schleiermacher'schen Erkenntnißtheorie in dem erblicken, wie er, auch hier in Opposition mit dem Begriffe eines „absoluten Wissens," den Unterschied zwischen Speculation und Empirie feststellt, indem er ihn sinnreich und bezeichnend an den Unterschied von Begriff und Urtheil anknüpft *). Beide integriren sich, und können nur durch einander bestehen, der Begriff und das ihm entsprechende speculative Wissen, indem es aus dem empirischen Wissen schöpft, welches die Urtheile über den Erkenntnißgegenstand sammelt; das letztere nur, indem es bei seinem urtheilenden Fortschreiten die Einheit des Begriffes, als sein Ziel, nie aus dem Auge verliert.

*) Dialektik S. 130 ff.

Aber auch hier wird, dem einmal angenommenen Antithetischen zu Liebe, die völlige Durchdringung beider geläugnet. Der Grund jedoch, welcher dafür angeführt wird, „daß uns die Totalität des Seins nicht gegeben sei," — entscheidet lediglich gar nicht in dieser Frage. Wenn wir auch nicht das All zu übersehen, von seiner Totalität das vollständige „Urtheil" zu haben im Stande sind — dieß meint eben Schleiermacher: so schließt dieß nicht aus, daß nicht in einem abgegränzten Gebiete von Thatsachen die wesentlichen „Urtheile" über dieselben erschöpft und der speculative „Begriff" dafür, die Theorie dieses Erkenntnißgebietes wirklich gewonnen werden können; wie dieß bestimmte Sphären der Naturwissenschaft, theilweise auch der Philosophie, z. B. in der Logik, schon zu bekunden vermögen.

Nach dem Bisherigen glauben wir nun unser Bekenntniß dahin aussprechen zu dürfen, daß wir das eigentliche Fortzeugende, auf die Zukunft Deutende von Schleiermacher's wissenschaftlichem Wirken weit mehr in den allgemeinen Anregungen erblicken, die von ihm ausgegangen sind, in dem Geiste, der nicht Schule oder Partei stiften, sondern Jeden zum eigenen vollständigen Selbstverständnisse fördern wollte, — weniger in den eigentlichen Resultaten seiner Philosophie oder in dem Erforderniß einer vervollkommneten Ausbildung ihres Princips oder ihrer Methode. Ebenso scheint uns das Gewicht seines Ansehens und seines Einflusses für die Zukunft weit mehr auf seinen ethischen als auf seinen dialektischen Untersuchungen zu beruhen, selbst nach Abzug dessen, was von Seite der Herbart'schen Schule gegen die ganze Idee eingewendet worden ist, die Ethik aus einem einzigen Principe sich abwickeln zu lassen. Doch haben wir uns über die Bedeutung von Schleiermacher's Ethik bereits anderswo ausführlich erklärt und verweisen auf das dort Gesagte *).

Die Frage endlich, welche unser verehrter Correspondent angeregt hat, ob das jetzt in seiner Berechtigung hervortretende In-

*) „Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie«: Zeitschrift Bd. XI. S. 190 ff.

dividualitätsprincip an Schleiermacher eine Stütze finde, scheint dem Bisherigen zufolge ganz unentschieden bleiben zu müssen, oder eigentlicher auf zwiefache Weise beantwortet werden zu können. Seinem ächtesten Wesen, dem in seiner Person incarnirten Geiste nach, huldigte er ihm entschiedener und freudiger, als irgend einer der ebenbürtigen Denker seiner Zeit; aber zum bewußten, ausdrücklichen Grundgedanken seiner Philosophie hat er es nicht gemacht, hat er es nicht machen können. Dieß war erst von uns, den durch Hegel hindurchgegangenen Denkern gefordert, indem, nach der unverbrüchlichen Ökonomie alles geistigen Fortschreitens, erst die entschiedenste Verläugnung und Niederhaltung eines Princips durch das Gefühl seines Bedürfnisses das stärkste Bewußtsein desselben hervortreibt.

Und dieß ist eigentlich die radikale Widerlegung, welche dem Hegel'schen Systeme aus ihm selber beschieden war, dieß der wahrhafte geheimwirkende Grund, weßhalb fast keiner von den selbstständigen, eines freien Umblicks fähigen Denkern fortan sich getraut, es in seiner ursprünglichen Fassung zu vertreten; — diese fast gewaltsame Unterdrückung der Rechte und der Bedeutung des Individuellen auf allen geistigen Stufen, um es in die Macht des allgemeinen Geistes sich auflösen zu lassen. Mag wie gesagt, bei weitem nicht Allen der eigentliche Grund ihrer Unzufriedenheit zum klaren Bewußtsein gekommen sein; mag weit mehr das neue Princip noch nicht erkannt werden in seiner Tiefe und seiner umschaffenden Wirkung auf alle Theile einer Philosophie des Geistes: so hat es doch schon in einer Rücksicht eine neue philosophische Bildungsepoche herbeigeführt, die ihren scharfausgeprägten Charakter ebenso behaupten muß gegen Schleiermacher, wie gegen Hegel und die ganze bisherige Behandlungsweise philosophischer Probleme. Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisirter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittlungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.

Aber auch noch von anderer Seite tritt das charakteristisch Neue und Unterscheidende des Individualitätsprincipes gegen jene

gemeinsame Vergangenheit hervor. Es ist kein ausschließend dogmatisches, an unterscheidende Resultate geknüpftes; es ist die freie, heuristische Maxime, überall erst dem Eigenthümlichen der Dinge nachzuspüren, und kein Wirkliches bloß durch seinen Allgemeinbegriff für erschöpft zu halten, sondern mit einem Erkennen, das zugleich Liebe und Hingebung an das Object ist, seine Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit zu ergreifen. Es ist kein sectenmachendes, sondern sectentilgendes Princip, kein uniformirendes oder nivellirendes: es läßt vielmehr die Unterschiede frei zum Worte kommen in den erkennenden Subjecten, wie an jedem Objecte der Erkenntniß; denn nicht in dem, was diese nach ihrer Allgemeinheit sind, sondern in demjenigen, was an ihnen das Eigene, Absondernde ist, erblickt es das Gottverliehene, Ewige und Unverwüstliche derselben.

Dieß wird noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse noch — was der nächste Zweck dieser Abhandlung ist — in Fichte's späterem System die Stelle zeigen, an welcher derselbe den ächten Begriff der Persönlichkeit, das geistig Eigenthümliche im Subjecte (von uns Genius genannt im weitesten Sinne), sich zur Anerkennung gebracht und den Nachfolgern überliefert hat *). Nur das sittliche Ich, und in ihm der sittliche Wille, ist das reale; aber dadurch ist es zugleich individualisirt, auf durchaus nur ihm zukommende Weise bestimmt, indem jeder Sittliche schlechthin eigenthümliche Aufgaben zu lösen, die Welt auf eigene Weise zu ergreifen und umzubilden hat. So gewinnen wir die beiden wichtigen Sätze: daß real sein und geistig individualisirt sein für das Ich ein und dasselbe bedeutet, und daß die ächte, geistige Individualität, der wahre, zur Kraft und Selbstanschauung in sich gelangte Genius, auch unmittelbar nur in der Form der

*) In Betreff dieses Lehrpunktes beziehe ich mich auf die ausführlichen Nachweisungen in der Abhandlung über den „bisherigen Zustand der prakt. Philosophie" a. a. O. S. 173 ff. und auf die Vorrede zu Fichte's sämmtlichen Werken Bd. IV. S. XVII—XXI.

Sittlichkeit, sittlicher Hingabe und Begeisterung für die eigenthümlich von ihm ergriffene Idee, sich bethätigen könne.

Aber es ist nicht bloß stehen zu bleiben bei dieser formellen Seite des Begriffes; es ist eine völlig erschöpfende Theorie vom Genius nöthig nach dem ganzen Umfange seines realen Gehaltes, in welchem keine Sphäre und Gestalt des geistigen Lebens dem weihenden Anhauche desselben sich verschlossen zeigt. Dieß sind jedoch die von der nächsten Zukunft der Wissenschaft zu erwartenden Leistungen. Es ist die Aufgabe einer zunächst freilich noch künftigen Psychologie zu zeigen, daß der Begriff des Genius ein durchaus universaler, daß jeder Mensch mit eigenthümlicher Begabung des Geistes ausgestattet, Genius in bestimmter Weise sei. Die künftige Ethik wird von hier aus zu zeigen haben, wie in der Verwirklichung des Genius eben die Lösung des alten Gegensatzes von Neigung und Pflicht gegeben, das höchste Gut in jedem auf individuelle Weise erreichbar sei. Die künftige Pädagogik, nicht bloß als Wissenschaft, sondern als Kunst, wird den schlummernden Genius aus jeder versteckten Form und aus allen Verdunkelungen, mit welchen die lastenden Verhältnisse ihn umgeben, an's Licht zu bringen und zu bilden haben, und der künftige Staat hat eine freie Sphäre des Wirkens jeder Eigenthümlichkeit zu gewähren; denn eine andere Wurzel und einen höhern Rechtstitel der Freiheit kann es auch hier nicht geben, als jenen, so gewiß der Genius als das einzig Berechtigte, Heilige und Gottverliehene in Jedem erkannt worden ist.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

(Schluß).

---

2. Die äquivoke Entstehung der Begriffswelt.

Dem Idealisten ist nichts natürlicher als die Uebertragung von Begriffen der körperlichen Natur auf die geistige. Von ihm erwarten wir daher keinen Widerspruch, insoweit hier die physiologische Theorie der Zeugung auf die geistige Welt angewandt wird, und wünschen nur, daß der Idealist durch die Betrachtung der Zeugungstheorie über die körperliche Natur in etwas sich beunruhigt fühle, daß er zweifle, ob seine naturphilosophische Ansicht die wahre sei. Denn dieser Zweifel wird der folgenden Untersuchung zu gute kommen, wo mit unbefangenem Auge zu sehen, der Anfang aller Untersuchung ist.

Das Entstehen und Vergehen gehört der körperlichen wie der geistigen Natur an. Wir haben hier angenommen, daß die Entstehung eines Begriffssystemes erklärt werden müsse, wie die Entstehung eines Wesen. Dagegen könnte erinnert werden, daß dieser Vorgang mehr einem Entwicklungsprocesse als einem Zeugungsprocesse gleiche, und daher, wenn eine Analogie zwischen beiden Welten statt finde, die Entstehung des Begriffssystems nach Art der Entstehung organischer Systeme im Keime, zu denken sei. Denn offenbar handelt es sich bei der Entstehung des Begriffssystems nicht um die Entstehung des Geistes selbst sondern um die Entwicklung eines Systems in ihm, und darnach sei die

Entstehung des Begriffssystems im Geiste etwa gleich zu achten der Entstehung des Ader- oder Nervensystemes im Fötus.

Dieser Analogie folgen zu können werden wir jedoch vom Idealismus selbst abgehalten. Denn er sieht die Entstehung des Begriffssystem nicht an als eine Entwicklung im denkenden Subject, sondern als eine Erzeugung, durch die zumal das denkende Subject und das Begriffssystem hervorgebracht wird. Denn vor dem Denken ist das Subject so wenig wie das Begriffssystem. Das Denken, die allgemeine Thätigkeit des Universums, erzeugt das denkende Ich und sein Begriffssystem. Darnach hält uns der Idealismus selbst bei dem Vergleiche den wir angestellt haben fest.

Dieser Vergleich ist weder eine bloße Analogie noch ihr ein anderer vorzuziehen. Denn die körperliche und die geistige Natur sind sich darin gleich, daß sie als Erscheinungen vergehen und entstehen. Nicht bloß der Körper sondern mit ihm der Geist ist dem Wechsel des Werdens unterworfen. Wie die Substanz entsteht, ist sein Körper und Geist und mit deren Verschwinden ist ihr Untergehen in der Erscheinungswelt gegeben. Deßhalb müssen die allgemeinen Begriffe des Werdens, Entstehens, der Entwicklung u. a. auf beiderlei Welten ihre Anwendung finden. Die Behauptung, es könne die Entstehung des Begriffssystemes entweder als eine äquivoke, oder prä- oder postformirte angesehen werden, geht daher nicht unmittelbar von denselben Erklärungen der körperlichen Welt, sondern von den allgemeinen Begriffen als solcher aus.

Daß eine solche Anwendung der allgemeinen Begriffe auf die Erklärung von der Entstehung des Begriffssystems geschehen ist, zeigt die Geschichte der Philosophie. Denn bald denkt eine Philosophie sich die Entstehung des Begriffssystems nach der Postformationstheorie, wie die Anhänger der angeborenen Ideen, bald wie die Sensualisten und die neueren Idealisten nach der generatio aequivoca, bald wie Kant nach der Epigenesis. Deßhalb ist es gerechtfertigt die Untersuchung auf die Weise zu führen, wie wir es unternehmen.

Mit dem neueren Idealismus hängt aber die Erklärung

von der Entstehung des Begriffssystemes durch seine Metaphysik zusammen, nach der die Substanz wesentlich „Sichselbstwerden" ist. Die absolute Veränderung einer Qualität ist die metaphysische Annahme, die zu jener Erklärung treibt. Die an sich unbestimmte Substanz ist was sie ist durch ihr Sichselbstwerden. In diesem Werden, welches das Denken ist, wird sie Subject und Begriffssystem.

Die Erwägung, ob eine solche Theorie wahr sei, hängt daher auch hier von der Untersuchung ab, ob die allgemeine Grundansicht über die Entwicklung und ob was aus ihr folgt gedacht werden könne und müsse. Daher kommt es nicht nur darauf an, daß durch diese Theorie die Uebereinstimmung der Begriffe mit der begriffenen Sache, das Wesen des Begriffssystemes und die Entwicklung derselben, erklärt werden könne, sondern auch ihre allgemeine Grundlage sich rechtfertigen lasse. Diese drei Bestandtheile sind zu untersuchen.

1. Die Metamorphose des Begriffs.

Seit Fichte hat die Philosophie versucht theils die einzelnen concreten Dinge, theils das Werden derselben zu begreifen, wie man es nannte a priori zu construiren. Es liegt hierin ein philosophisches Problem, dessen Vernachlässigung der früheren Philosophie nicht mit Unrecht vorgeworfen wird. Die Welt überhaupt als einen ethischen Proceß oder als einen physischen, oder als einen logischen Proceß zu construiren versuchten Fichte, Schelling, Hegel. Unter den Naturphilosophen hat Oken die gründlichste und durchgreifendste Construction einer Geschichte der Natur geliefert. Er beschränkte seine Thätigkeit auf eine Construction der Naturgeschichte, während namentlich Schelling früher wie jetzt dieselbe Konstruktion an der Gottheit und der Geschichte versuchte. Daher seine physische Construction eine Theogonie und Kosmogonie wurde. Es sind diese Versuche einer Construction die thatsächlichen Producte einer idealistischen Identitätsphilosophie, die aus ihrem Wesen hervorgehen.

Wenn das Denken das Sein ist, und die innere Qualität des Seins nach dem ersten logischen Gesetze eines Begriffssystems als der höchste Begriff bestimmt wird, so muß die natürliche, vernünftige, geistige Entwicklung der Welt ein aprioriſcher Denkproceß sein, dessen Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit nicht nur mit der realen Entwicklung der Welt übereinstimmt, sondern diese wesentlich selbst ist. Daher ist die Metamorphose des Begriffes die reale Entwicklung selbst. Das Werden ist das Werden des Begriffes.

Das Gesetz wornach sich eine solche Construction vollzieht, ist der Gedanke des Mikro-Makrokosmus. Die Bestandtheile oder Momente des Makrokosmus sind die realen Phänomene des Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit der in seine Bestandtheile zerlegte Begriff; dessen einzelne Momente real werden und aus denen er sich als die höhere Einheit entwickelt; oder deren Entwicklung zur Einheit der Begriff sein soll.

Wenn von der Naturphiloſophie (Oken) aus dem Mikrokosmus (dem Menschen) der Makrokosmus und aus diesem jener construirt wird, so ist dieß Unternehmen mit dem Hegel's, das Wirkliche aus seinem Begriffe zu construiren, identisch. Der Begriff ist der Mikrokosmus, in den die Bestandtheile desselben, die abgesondert und für sich selbstständig geworden den Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit bilden, zusammengegangen sind.

Da der Makrokosmus, in dem die Bestandtheile des Mikrokosmus eine relative Selbstständigkeit erlangt haben, nur der in seine Bestandtheile zerlegte Mikrokosmus ist, so muß dieser selbst aus jenem hervorgehen, in dem sich jene durch ihre Entwicklung zur Einheit verbinden. Wenn die erscheinende Wirklichkeit überhaupt nichts Anderes soll sein können als die aus einander hervorgehenden Bestandtheile des Begriffes derselben, so kann der Begriff nichts Anderes sein als die Einheit dieser Bestandtheile. Eine solche Construction ist daher in ihren überall zutreffenden Resultaten überraschend. Namentlich bei Oken ist die consequente Durchführung dieser Construction schlagend. Die Bestandtheile

des Mikrokosmus sind in vollkommenem Parallelismus mit den Gliedern des Makrokosmus.

Diese Construction muß in der Naturgeschichte leichter und consequenter durchgeführt werden können als in der eigentlich s. g. Geschichte; theils weil die Bestandtheile des Mikrokosmus der Natur (des Menschen) leichter aufzufinden und im Allgemeinen zu deuten sind, theils weil in der Natur die Willkür einen geringen Spielraum hat. Um aber z. B. die politische Geschichte zu construiren, müssen erstlich die Bestandtheile des Begriffes vom Staate entdeckt werden, was bei weitem schwieriger ist als die Systeme und Organe des organischen Mikrokosmus, des Menschen darzulegen, zweitens aber werden die einzelnen Staaten, deren Entwicklung die politische Geschichte ist, die einzelnen Bestandtheile des Begriffes vom Staate nicht so adäquat darstellen als die einzelnen organischen Wesen die Organe des Mikrokosmus repräsentiren, weil jene Entwicklung nicht keine nur nothwendige sondern eine freie ist, an der die Willkür ihren Spielraum hat. Daher ist die Construction der Geschichte weniger gelungen als die der Natur. Bisher hat noch keine Geschichte der Philosophie auf nur irgend genügende Weise den Verlauf derselben als eine Entwicklung der Bestandtheile der absoluten Wissenschaft dargelegt. Die Ordnung der Gedanken im Systeme und die Aufeinanderfolge der Systeme in der Geschichte entsprechen sich nicht nur nicht, sondern es ist selbst nicht einmal ernstlich versucht worden, die Geschichte als die Entwicklung der Bestandtheile des absoluten Systemes darzustellen.

Der absolute Begriff von Allem, der absolute Geist in seiner reinen Gestalt als Wissenschaft, ist der Schlüssel zu einer Metamorphose des Begriffes, die in Bruchstücken das zur Entwicklung bringt, was in jenem Begriffe durch diese Entwicklung zusammengegangen sein soll. Das Wirkliche als ein Bestandtheil seines Begriffes und somit relativ selbst als einen Begriff zu betrachten ist die Grundlage der Theorie der äquivoken Entstehung der Begriffe.

Da hier die Methode und deren Gesetzmäßigkeit noch nicht

Gegenstand der Untersuchung sein kann, weil diese erst nach der Theorie, die davon eine wesentliche Bedingung ist, betrachtet werden kann, so kommt es hier nicht darauf an nachzuweisen, auf welche Weise das Denken die Construction vollzieht, nach welchem sie die Geschichte als eine einheitliche, allgemeine und nothwendige Entwicklung des Begriffes nachweist. Es konnte daher nur im Allgemeinen die Behauptung von einer Metamorphose des Begriffes entwickelt werden, die die erscheinende Wirklichkeit selbst ist.

Der Begriff einer Sache ist das Resultat ihrer Entwicklung, weil die Entwicklung der Sache die Metamorphose des Begriffes ist. Die entwickelte Sache ist der Begriff, da die Entwicklung der Sache die Entwicklung der Bestandtheile des Begriffes ist, wie die Entwicklung des Makrokosmus das Werden des Mikrokosmus aus seinen Bestandtheilen ist. Sowohl von Oken als von Hegel ist für diese Entwicklung das Gesetz aufgestellt, daß in der Entwicklung das Frühere im Spätern aufbewahrt und aufgehoben werde, und daß alles Spätere daher das Frühere in sich enthalte, weil es die Entwicklung des Früheren durchgemacht hat. Deßhalb soll der Mensch in seiner Entwicklung alle niederen Stufen der Entwicklung durchmachen, die in ihm alle zur Einheit aufbewahrt werden. Deßhalb enthält das letzte System in der Geschichte alle vorhergehenden in sich als Momente, durch deren Entwicklung es geworden ist.

Diese Entwicklung des Begriffes, die den Begriff zu ihrem Resultate, dessen Momente zu ihrer Mitte und Anfange hat, ist der Gedanke, durch den das Problem der Philosophie, das Einzelne und dessen Werden zu begreifen, gelöst worden ist. Die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und der Geschichte sind die Bestandtheile ihres Begriffes. Jede besondere Erscheinung repräsentirt einen Bestandtheil des absoluten Begriffes. Das Werden, die Entwicklung ist nichts als die Evolution des absoluten Begriffes, der durch die mannigfaltigsten Erscheinungen sich hindurchprocessirt und aus seiner Entwicklung resultirt. Daher ist das Wahre wesentlich Resultat seiner Entwicklung, ist selbst seine Entwicklung, und ist selbst die Substanz seiner Entwicklung. Der Begriff, oder die

absolute Idee, oder der absolute Geist ist dies Ganze; d. i. die Identität des Begriffs und der Wirklichkeit (der für sich gewordenen Bestandtheile der Begriffe), die Identität der Entwicklung und des Seins.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit die für sich gewordenen und sich entwickelnden Bestandtheile des Begriffes sind, so muß es eine ursprüngliche äquivoke Entstehung des Begriffes und der Vorstellung geben. Denn diese Vorstellung, durch die die erscheinende Wirklichkeit wahrgenommen und vorgestellt wird, enthalten schon selbst Begriffe in sich. Die (sinnliche) Vorstellung ist daher ihrem Inhalte nach selbst Begriff. Es kann daher ein Uebergehen der Vorstellung in den Begriff stattfinden.

Da die erscheinende Wirklichkeit die Metamorphose des Begriffes ist, so ist sie an sich Vernunft. Wenn diese Wirklichkeit daher wahrgenommen oder sinnlich vorgestellt wird, so wird das an sich Vernünftige, die Verwirklichung der Vernunft vorgestellt. Diese Vorstellung des Vernünftigen kann übergehen in die adäquate Form desselben, der Begriffe, weil sie dasselbe, die vernünftige Wirklichkeit zum Bewußtsein bringen.

Es kann aber ein Begriff in den andern übergehen, indem er sich denkt, weil jeder nur ein Bestandtheil des absoluten Begriffes ist und als solcher tendirt, in den andern übergehend den absoluten Begriff zu bilden, und weil jeder Begriff dieselbe Qualität denkt.

Der Entwicklungsproceß, die Verwandlung der Vorstellungen in Begriffe und die der Begriffe in einander, ist daher überall möglich, weil die Objectivität an sich dasselbe ist was die Subjectivität ist, die Metamorphose des Begriffes, jene die sich entwickelnden Bestandtheile, der Makrokosmus, diese die geeinten Bestandtheile, der Mikrokosmus.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit begriffen werden soll, so muß zweierlei erklärt werden, theils eine Vielheit, theils ein Werden von Phänomenen. In der erscheinenden Wirklichkeit ist das Ding, das erscheint, in einer mannigfaltigen, sich verändernden Erscheinung vorhanden. Der erscheinende Staat ist in der Er-

ſcheinung vielfach und im Werden begriffen. Dieſe Vielheit und Entwicklung ſoll begriffen werden.

Der Gedanke des Mikro-Makrokosmus oder der, daß das Wirkliche das Werden des in ſeine Beſtandtheile zerlegten Begriffes, die Metamorphoſe des Begriffes iſt, kann die metaphyſiſche Grundlage für eine Betrachtung der erſcheinenden Wirklichkeit genannt werden, wenn darin ein realiſtiſches Verſtändniß ermöglicht wäre. Dieſer Gedanke aber löst jenes Problem nicht, ſondern die Erklärung iſt mit ſich in Widerſpruch und die Löſung beſeitigt das Problem ſtatt es zu beantworten.

a. Der Widerſpruch in der Erklärung.

Durch den Begriff wird das An- und Fürſichſein des Gegenſtandes gedacht. Die Momente des Begriffes denken die nothwendigen Prädicate des durch ihn gedachten Subjects, oder (logiſch) ſind ſeine nothwendigen Elemente, von denen keins ohne das andere und keines in dem Begriffe nicht gedacht werden kann.

In der Metamorphoſe des Begriffes ſollen die Beſtandtheile des Begriffes, der ſich entwickelt, geſondert von einander gedacht werden. In der erſcheinenden Entwicklung ſind darnach die Momente der Begriffe nicht nur auseinandergelegt — wie es in der Abſtraction geſchieht — ſondern es ſollen dieſe Momente geſondert von einander erſcheinen.

Wenn die Geſchichte das Werden des Geiſtes, die Metamorphoſe dieſes Begriffes iſt, die Beſtandtheile des Geiſtes aber der Staat, die Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſind, ſo müſſen nach der Conſtruction der Geſchichte die Momente ſowohl die nothwendigen in einer Einheit verbundenen Elemente der Begriffe zugleich aber auch die nicht nothwendigen, nicht nothwendig einheitlich verbundenen Momente ſein: der Geiſt iſt die Einheit von Staat, Kunſt, Religion, Wiſſenſchaft, der Geiſt iſt nothwendig wiſſenſchaftlich, religiös u. ſ. w., er kann nicht oder bloß in der Abſtraction nur der eine oder der andere ſein. In der Geſchichte aber muß er nach dieſer Conſtruction nothwendig ſein, was er

nicht ſein kann, nur Kunſt wie bei den Griechen u. ſ. w. oder nur Recht wie bei den Römern.

Daſſelbe findet in der Conſtruction der Natur ſtatt. Die Syſteme und Organe des Mikrokosmus, des Menſchen ſind die nothwendigen Glieder ſeines Organismus, ohne welche dieſer nicht gedacht werden kann. In der Naturgeſchichte aber müſſen dieſelben nothwendig verbundenen Syſteme und Organe nothwendig nicht verbunden ſein, denn nothwendig ſoll das Inſekt z. B. nur Lungenthier, das Amphibium nur Naſenthier ſein, es müſſen daher die Organe die nothwendig zuſammengedacht werden müſſen, nothwendig nicht zuſammen ſein.

Weder durch die Erklärung, daß in jedem Momente die andern zum Theil und auf eine gewiſſe Weiſe mitgeſetzt ſind, noch durch die Verſicherung, daß am Ende der Geſchichte dieſelbe Nothwendigkeit ſich ergebe, die im Begriffe die Momente vereint, kann es ermöglicht werden, daß, was dem Begriffe nothwendig iſt, ihm nicht nothwendig ſei. Daß theils das römiſche Volk als das wirklich gewordene Recht, als die Verwirklichung von dieſem Beſtandtheile des Geiſtes, theils als der Geiſt bezeichnet wird, in dem jenes nur vorwiegend, die andern Momente des geiſtigen Lebens deßhalb zurückgedrängt enthalten ſeien; oder in der Naturgeſchichte das Inſekt als das Thier zu bezeichnen, in dem ſich die Lunge vorwiegend entwickelt hat, die andern nothwendigen Organe des Mikrokosmus aber nur der Möglichkeit oder rudimentär mitgeſetzt ſeien, iſt eine Verbeſſerung, aber keine Aufhebung jenes Fehlers. Durch die Behauptung, es ſei nicht die Meinung der Conſtruction, daß die beſondere Erſcheinung nur ein Beſtandtheil eines Begriffes ſei, ein Thier nur ein Organ des Mikrokosmus, ein Volk nur ein Beſtandtheil des Geiſtes, ſondern es ſei die beſondere Erſcheinung, das Ganze aber auf einer beſonderen Stufe ſeiner Entwicklung, ſo daß in demſelben vorwiegend der eine Moment hervortrete, wird die Betrachtung der erſcheinenden Wirklichkeit nicht qualificirt. Denn was dieſes „vorwiegend“ oder dieſe „beſondere Stufe“ betrifft, ſo liegt darin nur, daß die mitgeſetzten anderen Momente

nur der Möglichkeit nach, der Wirklichkeit nach aber doch nur die besondere Erscheinung ein Bestandtheil des Begriffes ist.

Ein Insekt, das ein Lungenthier ist, enthält allerdings mehr Organe in sich, als das Tracheensystem, es enthält alle Organe und Systeme, die einem Organismus nothwendig sind, in sich; das römische Volk, das Volk des Rechts, enthält gleichfalls alle nothwendige Bestandtheile des Geistes in sich, diese werden freilich als nichtdaseiende bestimmt. Allein nicht darin liegt der widersprechende Mangel dieser Construction, daß sie in der Betrachtung der besonderen Dinge die Bestandtheile der Begriffe oder Systeme des Organismus, von denen sie behauptet, daß sie nicht verwirklicht, oder nicht in Betrachtung zu ziehen seien, sondern daß sie überhaupt die besondern Dinge als Exemplificationen des Begriffes oder seiner Bestandtheile ansieht, daß sie meint, es müsse überhaupt die erscheinende Wirklichkeit nur als die Entwicklung des Begriffes angesehen werden. Denn der in dieser Construction unvermeidliche Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile des Begriffes nicht nothwendige sind, entspringt nicht aus der Vernachlässigung gewisser Momente der Begriffe in der Entwicklung besonderer Erscheinungen, sondern aus der behaupteten Metamorphose des Begriffes als erscheinende Wirklichkeit. Es können daher die Begriffe oder deren Momente nicht die erscheinende Wirklichkeit sein.

Die Construction der Geschichte oder die Ansicht, daß die Metamorphose des Begriffes die erscheinende Wirklichkeit sei, involvirt den Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile eines Begriffes dessen nothwendige Bestandtheile nicht sind. Dieser Widerspruch scheint durch die Construction fortwährend aufgehoben zu werden, wie er von ihr producirt wird. Weil die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen, so soll durch die Entwicklung nothwendig das eine Moment in das andere übergehen und mit demselben verbunden werden. Hiermit stellt sich die Construction auf die Seite der Behauptung, daß die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen; allein indem sie die erscheinende Wirklichkeit construirt, muß sie während der Construction annehmen, daß in jeder besondern Erscheinung ein Be-

ſtandtheil, und in einer ſpäteren ein anderer u. ſ. f. erſt wirklich geworden iſt. Damit aber verfällt ſie unvermeidlich in den Widerſpruch, daß dieſe Beſtandtheile nicht nothwendige Beſtandtheile ſind. Um überhaupt etwas als erſcheinende Wirklichkeit betrachten zu können, muß die Conſtruction annehmen, daß die Beſtandtheile des Begriffes demſelben nicht nothwendig zukommen.

Wenn daher die Conſtruction ihren Widerſpruch fortwährend aufzuheben ſcheint, ſo muß ſie ihn doch nothwendig ſetzen und hierin liegt das Unvermeidliche dieſes Widerſpruches. In einer beſtimmten Zeit iſt der Geiſt nothwendig das nicht, was er nothwendig iſt.

b. Der Widerſpruch in den Folgen dieſer Erklärung.

Die Conſtruction des Thatſächlichen widerſpricht ſich nicht nur, ſondern ſtatt ihr Problem zu löſen beſeitigt ſie es.

Das Problem einer Conſtruction liegt darin, die erſcheinende Wirklichkeit d. i. das Werden und die Vielheit der Erſcheinungen deſſelben Dinges zu begreifen. Dieß Problem beſeitigte dieſe Conſtruction durch ihre Behauptung, daß die Metamorphoſe des Begriffes die erſcheinende Wirklichkeit ſei, indem ſie an die Stelle der Veränderung Veränderungsloſigkeit, an die Stelle der Vielheit deren Negation ſetzt. Deßhalb wird ſie zu der Erklärung gezwungen, daß die erſcheinende Wirklichkeit nicht erſcheint.

Da die Annahme, die Entwicklung des Begriffes ſei die erſcheinende Wirklichkeit, zu ihrer Vorausſetzung ein abſolutes Werden hat, ſo kann ſchon hieraus, ebenſo aber aus der von ihr angenommenen Naturentwicklung geſchloſſen werden, daß dieſelbe eine Veränderungsloſigkeit an die Stelle der Veränderung ſetze. Allein es ſoll hier aus dieſer Conſtructionsweiſe ſelbſt die Beſeitigung ihres Problemes gezeigt werden.

1. Die Veränderung.

Die Veränderung zu begreifen iſt eine Aufgabe der Philoſophie. Die Löſung dieſes Problemes iſt für die Philoſophie ſchwieriger, als die anderer ihrer Probleme. Da die Philoſophie es mit dem ewigen Begriffe der Dinge (den Ideen) zu thun hat, ſo er-

ſcheint ihr die Wahrheit als ein beſtändiges ſich ſelbſt gleiches Sein. Es liegt daher in der Philoſophie überall nicht nur eine Tendenz, ihre Gegenſtände abſolut zu ſetzen, ſondern die Veränderung zu negiren. Hieraus ſind die atomiſtiſchen und die Syſteme der Immanenz und Evolution zu verſtehen, welche die veränderungsvolle Erſcheinungswelt entweder für realitätslos oder für ein abſolutes Werden erklären.

Das abſolute Werden erſcheint als ein Hülfsgedanke um das Abſolute zu denken. Indem das Abſolute gedacht wird, wird der Gedanke des Abſoluten ſelbſt verändert. Dieſe Veränderung glaubt man aufheben zu können, indem man ſie ſelbſt für abſolut erklärt. Wenn dieſer Gedanke für ein Mittel gehalten werden kann, um die Veränderung vom Abſoluten fern zu halten, ſo iſt er doch nicht dazu qualificirt, die Veränderung der Erſcheinungswelt zu erklären.

Von der idealiſtiſchen Identitätsphiloſophie iſt verſucht worden, die veränderungsvolle Erſcheinungswelt durch eine Entwicklung des Begriffes zu erklären. Das Denken verändert ſich, indem es die Wahrheit denkt. Dieſe Veränderung gehört zur Wahrheit, denn es kann die Wahrheit nur denkend erkannt werden. Daher wurde von dieſer Philoſophie erklärt (Fichte, Hegel), die ſich entwickelnde Wahrheit ſei erſt die Wahrheit. Die Wahrheit, wie Hegel ſagt, ſei Subjectivität.

Die Veränderung der Erſcheinungswelt iſt ein Denkproceß der Wahrheit. Die Producte des Denkens ſind die Begriffe, es mußten daher, indem die Veränderung durch das Denken erklärt werden ſollte, die werdenden Erſcheinungen Begriffe oder Beſtandtheile derſelben ſein.

Der Begriff iſt theils der ewige, veränderungsloſe Begriff der Sache, theils iſt er mein Begriff, der vom Denken producirt wird. Dieſe Entwicklung des Begriffes ſoll das Werden der Erſcheinungswelt erklären. Indem die Wahrheit Subjectivität iſt, kann die Metamorphoſe des Begriffes das Werden der erſcheinenden Wirklichkeit ſein.

Der ewige Begriff und der Begriff im Denken ſolle aber nach der Conſtruction derſelbe ſein, denn jener iſt nur was er iſt,

indem er der Begriff im Denken ist. Weil die Substanz „in Wahrheit" oder „wesentlich" Sichselbstwerden ist, so ist der ewige Begriff derselbe nur, wiefern er der (im Denken) sich entwickelnde Begriff ist. Die Veränderung, die dem Begriffe zukommt, ist daher das Sein des ewigen Begriffes.

Die Veränderung, die in der Erscheinungswelt ist, ist veränderungslos, indem sie absolut ist. Jede Evolutionstheorie hebt die Veränderung auf, statt sie zu erklären. Die Veränderung enthält entweder was in ihrem Begriffe liegt, daß sich Etwas verändert, oder wie nach der Evolutionstheorie, es giebt nichts das sich verändert, außer der Veränderung, dem Werden selbst. Ist das Werden das sich gleich Bleibende in der Veränderung, so ist die Veränderung scheinbar. Da die Substanz „wesentlich" Sichselbstwerden ist, so ist das Sichselbstwerden die Substanz und mithin ist Nichts, das sich verändern kann, die Veränderung ist immer dieselbe, d. h. keine.

Liegt daher schon im Begriffe der Veränderung, daß, wenn sie überall stattfinden soll, Etwas sein muß, das die Veränderung erleidet, und diese demnach durch eine Möglichkeit, die ihr zu Grunde liegt und durch eine Wirklichkeit, die sie vollendet, bedingt ist, so folgt, daß durch den Begriff der absoluten Veränderung, oder was dasselbe ist, der Substanz, welche „wesentlich" Sichselbstwerden ist, die Veränderung geläugnet wird, weil diesem Werden die Bedingungen fehlen, wodurch es Werden ist.

In der Construction wird der Begriff der absoluten Veränderung exemplificirt. Das Werden der Erscheinungswelt wird construirt, d. h. die Veränderung derselben wird begriffen als ein Zusammengehen, Identificiren der Begriffsbestandtheile, die nothwendig im Begriffe vereint sind. Indem daher die exemplificirten Begriffsbestandtheile in einander und in ihren Begriff übergehen, der Makrokosmus Mikrokosmus wird, verändert sich nichts; oder es entsteht im Gedanken nur der Schein der Veränderung. Dieser Schein ist das Nachbild, das von der construirten Veränderung im Gemüthe zurückbleibt, die gedacht nichts ist.

Wenn die Naturphilosophie das Werden der Natur begreifen

will, als das Werden des Menschen, indem sie zur Einheit zusammengegangen ist, so soll der Gedanke des Werdens darin ausgedrückt sein, daß die Bestandtheile des Mikrokosmus einmal exemplificirt für sich zu sein scheinen, dann, was sie nothwendig sind, im Mikrokosmus vereint sind. Der auseinandergelegte Mensch, die Natur, und die in eine Einheit zusammengegangene Natur, der Mensch, sind derselbe. Daher kann keine Veränderung in einer Natur sein, deren Genesis nichts Anderes ist, als das Zusammengehen der Bestandtheile des Mikrokosmus. Die Veränderung, die nach dieser Vorstellung in der Natur zu sein scheint, ist nur, daß dieselben Bestandtheile einmal für sich, selbstständig zu sein scheinen, dann nicht scheinen, was sie nicht sind. Diese Veränderung ist der Schein der Veränderung, der in der Analyse und Synthese von Begriffsmomenten liegt. Es scheint im Denken eine Veränderung stattzufinden, wenn es einmal die Momente des Begriffs, dann den Begriff als Einheit seiner Momente denkt.

Wenn die Geschichte das „Werden der Religion" ist, die Religion aber das „ganze, vollendete, wirkliche Geist" *), der als Mikrokosmus Grund und Eintheilungsprincip des historischen Werdens ist, so ist dieses nichts Anderes als die Abstraction von der Einheit der Begriffsmomente, „der vollendete Geist, die Religion", und dennoch die Reflexion auf die Einheit dieser Momente. Denn die Geschichte soll nichts Anderes sein, als das Werden des religiösen Geistes. Dieser existirt daher einmal in seinen Begriffsbestandtheilen ohne deren Einheit, als Bewußtsein des endlichen Geistes, entweder von der absoluten Substanz, oder vom absoluten Selbst, und dann als deren Einheit in dem Christenthum, dessen Entwicklung nur darin besteht, daß es die Einheit jener Momente zusammenhält. Ein solches Werden ist veränderungslos, es ist nur der Schein des Werdens, der in der Abstraction und Reflexion des Begriffs liegt.

Wie im Atomismus nichts wird, weil nach ihm jegliches Werden nur eine Ortsveränderung oder eine Veränderung in der Be-

*) Hegel. Phänomenologie S. 513.

trachtungsweise der unveränderlichen Bestandtheile sein soll, so kann auch nach der Evolutionstheorie, daß die Veränderung absolut oder der ewige Begriff das Denken seiner Bestandtheile und deren Einheit sei, und nach der Construction des Wirklichen, daß das Werden der Erscheinungswelt die Metamorphose des Begriffes sei, nichts werden.

Wenn das Wirkliche nichts ist als die Exemplification entweder der Begriffsbestandtheile oder deren Einheit und das Werden demnach nichts Anderes sein kann, als das Übergehen dieser Bestandtheile in einander und in ihre Einheit, so fehlen um den Begriff das Werden zu denken, alle Bedingungen. Die Construction des Wirklichen daher, indem sie das Werden der erscheinenden Wirklichkeit auf die Metamorphose des Begriffs zurückführt, bringt den Begriff eines veränderungslosen Werdens hervor. Dieß Werden ist nichts Anderes, als was in der Verbaldefinition dieses Begriffes, daß es das Übergehen des Sein in Nichts und umgekehrt sei, enthalten ist. So wenig durch diese Erklärung der reale Begriff des Werdens gedacht wird, kann die Construction ein anderes als veränderungsloses Werden denken.

2. Die Vielheit.

Die Erscheinungswelt ist eine Vielheit von Erscheinungen desselben Dings. Das Recht ist in der Erscheinung römisches, germanisches u. s. w. Die Vielheit, welche durch die Erscheinung an dem Begriffe Theil haben soll, ist ebensosehr ein Begriff mit dessen Erklärung die Philosophie sich lieber nicht beschäftigt hat. Die „Einzigkeit" des Begriffes scheint an und für sich jene Vielheit der Erscheinungen nicht zuzulassen, weßhalb die Philosophie nicht selten diese Vielheit, wie die Veränderung der Erscheinungswelt, für Schein erklärte.

Durch die versuchte Construction des Thatsächlichen ist aber in der deutschen Philosophie die Aufmerksamkeit auf diese Vielheit gelenkt worden, und es ist versucht worden, sie aus der Metamorphose des Begriffes zu erklären.

Wenn jeder Begriff als solcher nur einmal vorhanden ist, so

ſcheint er doch ſelbſt in ſich, indem er eine Einheit mehrerer Momente iſt, eine Vielheit zu enthalten. Durch dieſe vermeintliche Vielheit iſt die Vielheit der Erſcheinungswelt erklärt worden. Die vielen Erſcheinungen ſind der Begriff ſelbſt, in ſeine Beſtandtheile zerlegt, von denen jeder eine Erſcheinung ſein ſoll.

Auf dieſe Weiſe iſt die erſcheinende Wirklichkeit aus der Metamorphoſe des Begriffes erklärt worden, die Vielheit durch die Beſtandtheile deſſelben, das Werden durch die Entwicklung des Begriffes. Durch eine ſolche Erklärung wird aber einerſeits die Erſcheinung ein weſentlicher Schein, indem die Beſtandtheile des Begriffes die Vielheit der Erſcheinungen erklären ſollen, andrerſeits involvirt die Erklärung des Werdens der Erſcheinung durch die Entwicklung des Begriffes den fortgehenden Widerſpruch, daß ſich die Erſcheinungswelt, ſo wie ſie ſich verändert, ſich nicht verändert. Weil deßhalb die erſcheinende Wirklichkeit ſowohl für ein weſenloſer, als veränderungsloſer Schein gehalten werden muß, iſt darnach die Erklärung der erſcheinenden Wirklichkeit die, daß ſie nicht erſcheint.

Wird die Vielheit numeriſch genommen, ſo vermag der Begriff ſie nicht zu faſſen, denn die Zahl iſt nicht für ihn. Da aber nur der Begriff iſt, ſo müſſen ſeine Beſtandtheile die Vielheit erklären. Wenn die Natur daher eine Vielheit von Individuen umfaßt, ſo erklärt die Conſtruction dieſe vielen Individuen als Exemplificationen der Beſtandtheile eines Makrokosmus, von dem das Thier einen, die Pflanze einen andern, und einen dritten Beſtandtheil die Erde repräſentirt. Das Thier iſt die Exemplification der Bewegung und Empfindung, die Pflanze die der Zeugung, das Metall des Magnetismus (Oken) u. ſ. w. Die nothwendigen Beſtandtheile einer natürlichen Welt ſind, exemplificirt, die Vielheit dieſer Welt.

Die vielen Staaten werden von der Philoſophie der Geſchichte als die Exemplificationen der nothwendigen Beſtandtheile des Staates begriffen, deſſen Einheit in der orientaliſchen Deſpotie, deſſen Vielheit in der antiken Republik, deren Durchdringung in der chriſtlichen Monarchie zur Erſcheinung kommt.

Dieſe Conſtruction beruht daher auf einer dreimaligen Betrachtung deſſelben Begriffes, in der der Begriff erſtens, um es ſo zu nennen, Makrokosmus iſt, zweitens die erſcheinende Vielheit deſſelben, und drittens Mikrokosmus, die erſcheinende Einheit deſſelben. Der Mikrokosmus des Staats z. B. iſt die chriſtliche Monarchie, die griechiſche Republik und die orientaliſche Deſpotie ſind die Erſcheinungen des Makrokosmus, des allgemeinen Begriffes des Staates. Wenn der Menſch der Mikrokosmus iſt, ſo iſt er die erſcheinende Einheit, in die die vielen Beſtandtheile des Makrokosmus, die exemplificirt die Vielheit der Welt ausmachten, vereinigt ſind.

Die Rechtfertigung dieſer Conſtruction beſteht daher in der Deduction, daß durch dieſe dreimalige Betrachtung deſſelben Begriffes eine Verſchiedenheit deſſelben ſich ergiebt. Wenn das erkennende Subject denſelben Begriff dreimal betrachten muß, um ihn zu verſtehen, ſo iſt das im Bedürfniß des Subjects, aus dem nicht auf eine objective „Dreimaligkeit" deſſelben Begriffes (ſiehe d. d. Werden) geſchloſſen werden kann. Es mag wohl manches Subject die Hegel'ſche Logik ſiebenmal durchgegangen ſein, um ſie zu verſtehen, woraus aber nicht nach der Schlußweiſe deſſelben gefolgert werden kann, daß dieſe Logik ſiebenmal exiſtire.

Da dem Weſen oder dem Begriffe nach der Makrokosmus, deſſen Vielheit und erſcheinende Einheit, der Mikrokosmus, ein und daſſelbe iſt, ſo kann ihre Verſchiedenheit nur Phänomen ſein, d. h. in der ſubjectiven Betrachtungsweiſe liegen. Die Verſchiedenheit wird daher an ſich negirt und zu einem ſubjectiven Schein gemacht. Dieß iſt die Folge davon, daß die Vielheit durch die Beſtandtheile des Begriffes erklärt werden ſoll. Der Begriff iſt überall nur einmal, ihm kommt das Prädicat der „Einzigkeit" zu, daher kann ſeine Verſchiedenheit nur eine mehrmalige Betrachtung ſein, wodurch jedoch die zu erklärende Vielheit wegerklärt wird.

Wenn das Erkennen keine andern Mittel hat, die erſcheinende Wirklichkeit zu begreifen, als die in der Inhaltserklärung des Begriffes liegen, ſo kann ſie nicht begriffen werden, und der Denker täuſcht ſich daher, wenn er ſeinen Begriff derſelben für dieſelbe

ausgiebt. Dieß hat die Construction immer gethan, die die Schranken ihres Begreifens für die Schranken der Wirklichkeit hält.

In dieser Construction wird der Mikrokosmus für die Identität des abstracten Begriffes und seiner Erscheinung, oder des Makrokosmus und seiner erscheinenden Bestandtheile ausgegeben und gemeint, daß diese Identität die Wahrheit sei, da sie die Idee d. i. die Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit sei. Ein solcher Makrokosmus, heiße er nun Mensch, oder Staat, oder Christus, oder Gott (denn der absolute Geist ist selbst nur der vollendete Mikrokosmus) ist ein exemplificirter Begriff, der, statt die Wahrheit zu sein, dieselbe verkehrt. Diese Verkehrung findet sowohl von Seiten des Mikrokosmus wie des Makrokosmus statt.

Der Begriff d. i. naturphilosophisch der Makrokosmus, enthält die Erscheinungen als seine Bestandtheile in sich, er ist als das Allgemeine der Grund dieser Erscheinungen. Er ist aber nicht, daher ist er auch nicht der Grund der Erscheinungen. Dem allgemeinen Begriff soll keine Gegenständlichkeit zukommen, daher wird gesagt, er sei abstract-allgemein. Wenn er aber abstract-allgemein ist, so ist er nicht für sich, sondern ist nur in seinen Erscheinungen. Die Erscheinungen, die vom Makrokosmus hervorgebracht sein sollen, können daher vom Makrokosmus nicht hervorgebracht sein, denn der Makrokosmus als der abstract-allgemeine Begriff kann nicht wirken, da er nicht ist, und wenn er zu sein scheint, in seinen eignen Erscheinungen, so hat er keine Kraft sie hervorzubringen. Diese Erscheinungen des Makrokosmus, die sein Sein ausmachen sollen, sind daher äquivoke Gebilde von Nichts.

Der Makrokosmus oder der abstract-allgemeine Begriff überhaupt ist nur in seinen erscheinenden Bestandtheilen. Dieß Besondere ist die Exemplification allgemeiner Begriffe. Indem der Makrokosmus in diesem Besondern existirt, existirt er im Nichtsein; für sich ist der Makrokosmus nicht, denn und wenn er in den besonderen Erscheinungen sein soll, ist er wie diese im fortwährenden Verschwinden.

In dieser Vorstellung vom Makrokosmus verkehrt sich daher die Welt. Es soll der Grund seiner Erscheinungen sein, da er

aber als solcher nicht ist, ist er auch nicht Grund und es wären daher die Erscheinungen der Grund des Makrokosmus. Der Makrokosmus ist nicht, denn er ist der abstract-allgemeine, er ist nur im Besondern, dieß aber verschwindet, das Sein des Makrokosmus ist daher sein Verschwinden.

Da der Makrokosmus, wie seine exemplicirten Bestandtheile, verschwindet, so scheint der Mikrokosmus als die exemplicirte Einheit der verschwindenden Erscheinungen, der Grund und das Sein des Makrokosmus zu sein. Der Mikrokosmus muß den Makrokosmus und die Exemplication seiner Bestandtheile hervorbringen.

In dieser Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit verkehrt sich die Welt wie in der katholischen Weltanschauung. Die Erde wird der Grund des Universums, die kleine Welt auf der Erde, der Mensch, der Grund der Erde, Christus, der besondere Mikrokosmus der Menschheit, deren Grund. Diese Verkehrung wird nicht rectificirt durch den absoluten Geist, der der Grund oder der Begriff von Christus ist. Denn Gott ist der absolute Mikrokosmus, der daher nur die Verkehrung erhält, indem vom Makrokosmus und dessen erscheinender Vielheit (Natur und Geschichte) dasselbe gesagt werden muß, was von ihm innerhalb eins dieser Gebiete gilt.

Die Vielheit ist, weil sie nur in der Betrachtungsweise liegt, daher nur Phänomen und die drei Betrachtungsweisen verkehren die Weltentwicklung zu einem Anthropologismus, indem der Mensch oder eine besondere Eigenschaft des Menschen Grund und Endzweck der Welt im Allgemeinen sein soll.

Die Vielheit, welche die Construction erklären soll, ist nur ein leerer Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile. Die Vielheit, welche in der Natur und Geschichte ist, liegt darin, daß in ihr das Begriffssystem erscheint. In dieser Erscheinung ist jeder erscheinende Gegenstand in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. Diese Mannigfaltigkeit ist das eigentliche Historische an der Erscheinung. Der ewige Begriff des Staats erscheint und wird damit in der Geschichte, so wie er aber in dieser ist, ist er ein griechischer, römischer, deutscher Staat. Ebenso ist es mit allen übrigen

Gegenständen, die in der Geschichte eine Verwirklichung finden, sie haben eine historische Bestimmung durch die Subjecte und durch Raum und Zeit angenommen. Dem Begriffe nach enthält der Organismus mehrere Systeme in sich, diese erscheinen in der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Das Athmungsorgan ist in den verschiedenen Thieren verschieden, es hat eine Bestimmung angenommen. Die vielen Individuen in der Natur und Geschichte sind ebenso nicht nur der Ausdruck des Allgemeinen, jene eine Exemplification des Organismus, diese des historischen Subjects, sondern dieß Allgemeine hat eine Bestimmung angenommen.

Die Construction des Wirklichen muß diese Bestimmung erklären können, oder sie ist nicht, was sie sein soll. Die Erklärung aber, die die Construction davon giebt, ist eine Combination und endlose Wiederholung derselben Begriffsbestandtheile, die im Allgemeinen gedacht werden.

Wenn die Construction erklären soll, was das griechische Volk oder der griechische Staat u. s. w. ist, so soll diese Erklärung darin enthalten sein, daß aus dem angenommenen Mikrokosmus der Geschichte bei Hegel dem religiösen Geiste ein Bestandtheil derselben — die Kunstreligion oder was dasselbe ist, die Kunst als Moment für sich, d. h. wie sie noch nicht in ihrem Mikrokosmus ist — darin exemplificirt ist. Diese Bestimmtheit soll alle Prädicate des Griechischen durchdringen und es selbst sein.

Auf dieselbe Weise muß die Naturphilosophie, indem sie die Naturgeschichte construirt, annehmen, daß die mannigfaltige Erscheinung die in ihr ist, nur die endlose Wiederholung und Combination der Bestandtheile eines Organismus sind. Was daher ein „Lurch" (Oken — Amphibium) ist, das kann nur darin liegen, daß der Organismus als Nase- oder Muskelsystem exemplificirt ist.

Das Historische ist daher hiernach nur eine Bestimmtheit, in der auf verschiedene Weise die Begriffsbestandtheile combinirt sind. Irgend ein Bestandtheil des Organismus oder des Geistes vertritt die Stelle des Historischen und die historische Bestimmtheit die die Erscheinungen annehmen, ist nur das Enthaltensein der anderen Begriffsbestandtheile in dem einen. Ein Lurch ist daher ein

Organismus durch das Muskelsyſtem, ein griechiſcher Staat und griechiſches Volk der Geiſt durch die Kunſt (Plaſtik) angeſehen. Dieſer Sammlungspunkt der Begriffsbeſtandtheile in einem derſelben ſoll die hiſtoriſche Beſtimmtheit ſein, und deren Mannigfaltigkeit liegt demnach in der endloſen combinirenden Wiederholung der Begriffsbeſtandtheile.

Wie etwas beſchaffen ſei, darauf kann von einer Conſtruction nur durch eine Wiederholung des allgemeinen Inhalts geantwortet werden. Wie die griechiſche Kunſt oder die Lunge der Wallfiſche beſchaffen ſei, dieß kann von der Conſtruction nicht aus der hiſtoriſchen Beſtimmtheit der Griechen oder der naturhiſtoriſchen des Wallfiſch, ſondern nur erkannt werden aus der Combination der allgemeinen Beſtandtheile der Geſchichte oder des Organismus. Die griechiſche Kunſt iſt die Kunſt, ſofern von ihr die anderen Beſtandtheile der Geſchichte determinirt ſind. Das Griechiſche iſt daher nur der Sammlungsort aller Beſtandtheile der Geſchichte in einem derſelben. In der That kann nicht die Frage ſein nach dem, was das Griechiſche iſt, nach einer hiſtoriſchen Beſchaffenheit, weil die Antwort darauf nur aus dem allgemeinen Begriffe gegeben werden kann. Die Conſtruction des Hiſtoriſchen iſt daher eigentlich die Conſtruction deſſelben ohne das Hiſtoriſche. Denn die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen iſt nicht — wenn ſie nur die Combination der allgemeinen Begriffsbeſtandtheile iſt.

Die Conſtruction der Geſchichte beſeitigt daher ihr Problem, ſtatt es zu löſen. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen iſt die Erklärung ihres Nichtſeins. Denn weder iſt eine mehrmalige Betrachtung Deſſelben ein Vieles, noch bringt eine Combination allgemeiner Begriffsbeſtandtheile ein Mannigfaltiges hervor.

Wenn in der Erſcheinungswelt eine einheitliche und nothwendige Entwicklung iſt, ſo iſt dieſe bedingt durch die beſondere Natur desjenigen, das ſich entwickelt. Wenn aber dieſe beſondere Natur nicht iſt, ſo iſt die Entwicklung eine allgemeine und nothwendige desjenigen, das ſich nicht entwickelt, d. h. der Ideen.

Der Conſtruction der Wirklichkeit fehlen daher alle Begriffe, die

nothwendig gedacht werden müssen um das Werden zu denken. Das Werden, das die Metamorphose des Begriffes ist, oder die reale Eigenschaft der an sich unbestimmten Substanz ist der Name für das, was gedacht werden soll. Denn es gibt in der Construction, wie gezeigt werden wird, kein Subject für das Etwas wird, noch Etwas das wird, noch eine Mannigfaltigkeit, die sich im Werden explicirt, noch den Gedanken einer realen Möglichkeit, die durch das Werden wirklich wird. Diese Bedingungen sind einfach negirt durch die Erklärung des Werdens, die der Idealismus gibt.

Die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes liegt in dem Gedanken, daß die Weltentwicklung die Metamorphose des Begriffes ist. Die Erklärung der Weltentwicklung involvirt einen unvermeidlichen Widerspruch, und statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es. Daher muß hieraus ein Vorurtheil entstehen gegen die Erklärung einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes, welche Erklärung jedoch an und für sich noch zur Betrachtung kommen muß.

Durch die Einsicht, daß die Weltentwicklung nicht durch die Metamorphose des Begriffes erklärt werden könne, werden wir getrieben eine andere Erklärung aufzustellen und nach den gegebenen Andeutungen geführt, durch eine Sonderung der sich widersprechenden Bestandtheile diese Erklärung dahin auszusprechen. Die Weltentwicklung setzt voraus, daß es eine Welt von Dingen an sich gibt, die auf die gleiche Weise bestimmt Grund und Anfang der Entwicklung sind. Wie das Werden endlich ist, so muß Etwas vor dem Werden sein. Was vor dem Werden ist, ist reale Möglichkeit, ist das Ding als Begriffsgegenstand. Dieß ist die ewige Welt, die keiner Metamorphose, auch die des Begriffes nicht unterworfen sein kann. Die Weltentwicklung ist eine Entwicklung für das Bewußtsein in Raum und Zeit. Die phänomenenartige Vielheit und das Werden kann daher, wie es sich gezeigt hat, kein reales Prädicat des Begriffes sein, sondern muß ein ideales des Denkens oder der Erscheinung sein. Durch diese Sonderung wird es möglich die sich gleiche Welt der Dinge an

ſich und das Werden der Dinge für das Bewußtſein zu denken. Hiernach muß es daher möglich ſein denſelben Begriff des Dinges, oder das begriffene Ding als an und für ſich ſeiend und deßhalb als für das Bewußtſein werdend zu denken. Dieſe Entwicklung kann eine veränderungsvolle und mannigfaltige Erſcheinungswelt ſein, während die Metamorphoſe des Begriffes veränderungslos und ohne Vielheit iſt.

2. Das denkende Subject erklärt durch die äquivoke Entſtehung.

Wie in der körperlichen Welt die generatio aequivoca die urſprüngliche Entſtehung von Organismen enthalten ſoll, ſo muß ſie auch auf dem geiſtigen Gebiete die urſprüngliche Entſtehung des denkenden Subjects erklären. Zur Vorſtellungsmaſſe kommt das denkende Subject hinzu, wie zur rohen (unorganiſchen) Materie der Organismus. Dieſer iſt aus Unorganiſchem entſtanden, ebenſo das denkende Subject urſprünglich ohne Ich, entweder aus dem ſogenannten unbewußten Denken, oder aus der Vorſtellungsmaſſe.

Jenes ſubject-objectloſe Denken, die reine Thätigkeit, die im Anfange war, als er noch nicht Anfang war, iſt das unbewußte Denken oder die Vorſtellungsmaſſe, in die jenes unmittelbar umſchlägt. Dieſes Denken iſt der verzweiflungsvolle Gedanke, in den ſich das idealiſche Denken ſtürzt um vor Allem zu ſein. Daß ein ſolches Denken reines Übergehen aller Vorſtellungen, Gedanken in einander ſei, iſt die Behauptung des Idealismus, der das ganze Begriffsſyſtem und mit ihm das denkende Subject aus einer Einheit ableiten will. Selbſt dem Skeptiker ſoll es gewiß ſein, daß vor dem Fluſſe der Dinge oder was hier daſſelbe heißt, der Vorſtellungen nichts oder daß dieſes Fließen das Nichts ſelbſt ſei.

In der idealiſtiſchen Philoſophie ſcheint das denkende Subject zu ſeinem vollem Rechte gekommen zu ſein. Denn erſt dieſes gibt der Subſtanz ihre Wahrheit, und ohne das Bewußtſein iſt die Wahrheit nicht ſie ſelbſt. Dieſe Anſicht gewinnt ihre Wahr-

heit durch die Erklärung des denkenden Subjects aus einer äquivoken Entstehung.

Das „Ich denke ich bin", oder „Ich bin, ich setze mich selber", scheint ein Begriff zu sein, dessen Evidenz Jedem unmittelbar einleuchtet, der aber nichts weniger als durch sich klar und deutlich ist. Das Ich ist „vor allem Setzen im Ich" gesetzt, es ist nur insofern, es sich setzt und setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein*). „Das Ich schaut sich an als sich schaffend". Dieser Begriff scheint daher jegliche Erklärung zurückzuweisen, denn entweder geht diese in's Unbestimmte oder im Cirkel. Das „Ich" kann nur durch das „Sich" erklärt werden.

Wenn das Ich daher ein Begriff ist, von dem Spinoza sagen würde, daß er nur aus sich erkannt werden kann und causa sui ist, scheint er nur eine Erklärung vom Ich zu geben, die in seiner äquivoken Entstehung liegt. Wie durch Nichts, freiwillig, aus einem Nichts Pflanze und Thiere hervorgegangen sind, so ist auch vor dem Ich nichts, das nicht durch das Ich wäre. Was das Ich ist, ist es durch sich. Das Ich kann sowenig gegeben werden, wie ihm etwas gegeben werden kann. Sollte es dennoch erklärt werden, so scheint nur eine äquivoke Entstehung desselben diese Erklärung enthalten zu können.

In einer äquivoken Entstehung gibt es keine reale Möglichkeit (Keim) der Entwicklung, sondern das Wirkliche ist ohne weiteres Keim der Entwicklung einer anderen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit daher, die vor dem Ich ist, ist nicht der Keim des Ich, wie die Eichel der der Eiche, das Ei der der Hühner, sondern sie ist bloße Möglichkeit d. i. eine Wirklichkeit eines Andern als das Ich. Als diese Wirklichkeit ist sie die Natur oder Vorstellungsmasse.

Durch nichts als durch das Ich entsteht aus der Natur das Ich oder denkende Subject. Es ist daher hier ein Zusammenhang zwischen dem Grunde, woraus das Ich entsteht und dem be-

*) Fichte, Grundlage d. gesammten W. L. S. 9, 11, 12. Nachgelassenen Werke B. II. W. L. S. 424.

gründeten Ich, wie in dem Satz „das Licht beſcheint das geſalzene Meer, und es lebt". Ein bloßes „Und" verbindet beide Theile mit einander. Es hat den Schein, als ob aus der Natur und durch ſie das Ich hervorgebracht würde, dieß iſt aber an und für ſich nicht möglich, denn das Ich iſt nur das Sich-ſelbſt-Setzende. Daher erſcheint vielmehr der Geiſt als die Wahrheit der Natur und dieſe als von ihm geſetzt.

Der Idealismus unterſcheidet ſich in dieſer Erklärungsweiſe nicht viel. Fichte beſtimmte ausdrücklich „der Uebergang (vom factiſchen Sein zum ſich ſchaffenden) iſt ein abſolutes Losreißen". Das reine Subject-Object bringt nach Schelling das Subject-Object des Bewußtſeins, die Natur den Geiſt hervor. Es iſt nur ein Schein, daß die Natur auch ſei, wenn ſie nicht vorgeſtellt wird. „Der Geiſt hat für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren Wahrheit und damit deren abſolut Erſtes er iſt" ſagt Hegel *). Darnach iſt das Ich ein Schein-Product der Natur, es iſt in Wahrheit nur „als ſich ſchaffend".

Fichte hat, indem er den Widerſpruch, der hierin liegt, bemerkt **), erklärt das „factiſche Ich iſt lediglich ein Product der Anſchauung und Anſchaubarkeit des abſoluten Schaffens". „Das ganze factiſche Ich iſt nur Product der Anſchauung und Anſchaubarkeit des abſoluten Werdens." Dieſes Ich iſt ein bloß formales Product des abſoluten Lebens; was es iſt, iſt es durch daſſelbe, es hat daher kein Sein an ſich, ſondern iſt nur Phänomen. Von dieſem „abſoluten Leben ſich losreißend iſt es aber das freie oder ſittliche Ich, das was es iſt nur durch ſich iſt, und „ſchlechthin ſein eignes Sein" ſetzt.

Hiermit würde für unſere Aufgabe eine andere Frage ſich ergeben. Der Idealismus hat frühzeitig das Ich mit dem freien Ich, den Geiſt mit dem freien Geiſt identificirt, weil er meinte, nur dieſen denken zu können, und nur Fichte hat, wie es ſcheint, ſpäter

*) Encyklopädie §. 381.

**) Nachgelaſſene Werke B. III. über Schellings Philoſophie S. 368 u. f. B. II. S. 425.

die Einsicht erlangt, daß das Ich ein gedoppeltes sein müsse, ein Naturproduct des absoluten Lebens, das Iche formend ein Bild von sich erreicht, und ein freies Product, das sittliche Ich*); das sich selbst seine Realität gibt. „Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind bloße Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben und vergehen mit dieser Welt**)". Hiernach also komme ein zweifaches Ich zur Erklärung, das physische und das ethische; für uns aber in der That nur jenes, denn es handelt sich ursprünglich darum, wie das erkennende Subject zur Vorstellungsmasse hinzu komme, oder diese jenes erklärt.

Wenn der Idealismus nur darin sich gleich ist, daß er dieß Subject durch generatio aequivoca aus der Natur entstehen läßt, so veranlaßt er durch seine Erklärungsweise die Negation des zu erklärenden Gegenstandes. Das denkende Subject ist das Subject, welches denkt. Das denkende Subject, welches der Idealismus der Natur durch generatio aequivoca erklärt, ist das Subject, welches nicht denkt, sondern für welches und in welchem ein anderes als es denkt. Durch die Erklärung des Ich aus einer äquivoken Erzeugung wird das denkende Subject zu einem nicht denkenden Subject.

Es ist viel die Rede davon gewesen, daß die idealistische Philosophie (und man hat in letzter Zeit die Hegel'sche als eine solche angeführt), die an die Stelle des Objectiven das Subjective gesetzt habe. Darin hat man auch vollkommen Recht, daß die idealistische Philosophie das Denken an die Stelle aller Realität gesetzt hat, aber sie hat umgekehrt ein Nicht-Subject an die Stelle des Subjects gesetzt. Denn das Denken, welches ohne Subject denkt, denkt nicht. Das Denken aber, das durch generatio aequivoca das denkende Subject producirt, denkt sowenig wie dieses Subject. Der Name des Subjects spielt eine große Rolle in der idealistischen Philosophie, der Begriff des denkenden Subjects aber

*) Thatsachen des Bewußtseins S. 143. 183.

**) a. a. O. S. 198.

iſt verwiſcht ſowohl durch die Erklärung deſſelben aus der Natur nach der äquivoken Entſtehungsweiſe, als durch die Identificirung des Geiſtes mit dem freien Geiſte (phyſiſcher und logiſcher Idealismus.)

Wie kann das allgemeine Leben ſich ſeiner bewußt werden? fragt Fichte, und antwortet: in der individuellen Form wird das allgemeine Leben ſich ſeiner bewußt *). Das Problem der Naturphiloſophie war zu erklären: wie zur Natur der Geiſt, zum reinen Subject-Object das Bewußtſein hinzukomme **)? Und Hegel erklärt, daß durch den Gattungsproceß die Wahrheit der Natur und damit deren abſolut Erſtes — der Geiſt — entſtehe. Dieſer Geiſt aber iſt unmittelbar „die allgemeine Seele", die nicht als Weltſeele, ſondern „nur als Einzelheit" ihre wirkliche Wahrheit hat ***). Darnach hat der Idealismus ſich dieſelbe Aufgabe geſtellt und im Allgemeinen die gleiche Löſung derſelben gegeben, daß, um bei Fichtes Worten zu bleiben, nur in der individuellen Form das allgemeine Leben, die Natur, die Weltſeele zu ihrem Bewußtſein gelange.

Es handelt ſich hier nicht ſoſehr um dieſe Löſung, ſondern um die Auffaſſung und Beſtimmung des Problemes. Denn wenn dieſes richtig geſtellt iſt, wird ſich die richtige Antwort ergeben, wenn aber das Problem verkehrt geſtellt iſt, muß eine Antwort erfolgen, die im Allgemeinen wohl zu dieſer Faſſung des Problemes paßt, in der That aber keine Löſung deſſelben iſt.

Was man ſich dabei denken ſolle: das allgemeine Leben wird ſich ſeiner in der individuellen Form bewußt, durch den Gattungsproceß gewinnt der Geiſt, unmittelbar die „allgemeine Seele", „als Einzelheit" wirkliche Wahrheit d. h. Bewußtſein; iſt ſo leicht nicht zu ſagen, man mögte es denn aus der Polemik des Herbart'ſchen Realismus erfahren, die nur deßhalb angewandt iſt, weil der Idealismus das, wogegen jene Polemik gerichtet iſt, gar

*) a. a. O. S. 97. u. a.

**) Schellings Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik B. II. Hft. 1. S. 120.

***) a. a. O. §. 391.

nicht beſaß. Die Herbart'ſche Polemik wider den Begriff des Ichs geht gegen ein Ich, das ins Unendliche ſich verliert oder was daſſelbe iſt, im Wechſel kreiſet, weil dieß nie in individueller Form ſich bewußt werdendes Ich iſt. So wenig dieſer Realismus ein andres als ſelbſt idealiſtiſches Erkennen factiſch enthält, vermag es anders als gegen ſich ſelbſt zu operiren. Dieſer Realismus beſitzt nur die Einſicht in den Mangel des idealiſtiſchen Erkennens, nicht aber die poſitive Erkenntniß vom Sein.

Das Ich wird durch die Reflexibilität erklärt, es ſtellt ſich vor, es ſetzt ſich; es als Sich iſt durch Sich erklärt. Was es als Object iſt, ſoll aus dem Subject erklärt werden, denn es iſt als Object Subject und umgekehrt. In dieſem Begriffe des Ichs, als Identität von Subject und Object, erzeugen ſich zweierlei Probleme, oder eins, das einen doppelten Ausdruck hat. „Wenn einer etwas weiß, ſo weiß er auch, daß er es weiß und er weiß wiederum ſein Wiſſen des Wiſſens, und ſo fort in's Unendliche" (Spinoza). Das Sich denkende, vorſtellende u. ſ. w. Ich muß ſich als Sich denkend u. ſ. w. denken in's Unendliche. Dieß iſt der neue Ausdruck des Problemes, daß in der Begriffserklärung des Ichs ein unendlicher Progreß liegt.

In dem Begriffe des Ich ſoll die Reflexibilität erklärt werden, nach dem Idealismus das Object durch das Subject, denn dieſes iſt jenes ſelbſt, das Gewußte, Wahrgenommene u. ſ. w. durch das Wiſſen, Wahrnehmen, das Geſetzte durch das Setzen. Das, was in dem Ich Product iſt, iſt ſein Product und daher durch es zu erklären. Das Gedachte wird daher durch das Denken erklärt. Nun aber iſt laut des Begriffes der Reflexibilität das Subject ſelbſt das Object, das Setzen ſelbſt das Geſetzte, der Gegenſtand des Gedankens ſelbſt der Gedanke; daher die Erklärung ein Zirkel, oder eine ſ. g. leere Identität. Ein Anderes im Ich iſt ein Ich und als ſolches durch das Ich zu erklären, es iſt immer „Sich" und das eine daher die Erklärung des anderen. Das Ich = Setzen iſt das Ich = Geſetztes und dieß = Setzen. Dieß iſt der andere Ausdruck des Problemes, der ſich unmittelbar in jenen überſetzt, ſobald das Problem erkannt wird. Denn der

unendliche Progreß ist nichts Anderes, als das Streben aus dem Zirkel heraus zu kommen.

Der Idealismus erklärt das Ich im Zirkel und löst diesen durch den Progreß. Der absolute Idealismus der Fichteaner — „denn Fichten gehört die Erfindung *)" — ist nichts Anderes, als die ewige Wiederholung dieses Zirkels und seiner vermeintlichen Lösung durch den unendlichen Progreß. Die Identität des Objects mit dem Subject und die endlose Erklärung des Andern im Ich durch das Ich, des Gegenstands des Gedanken durch den Gedanken des Gegenstandes, ist das Streben, das der absolute Idealismus realisirt zu haben vorgibt. Er entwickelt ohne Ermüden, daß das Bewußtsein Selbstbewußtsein und dieses jenes wird, das Nicht-Ich Ich und das Ich Nicht-Ich. Der Idealismus kommt dadurch dahinter, was das Seiende ist, daß er es zum Object des Bewußtseins, dieß aber zum Bewußtsein des Objects macht und dieß Bewußtsein = Seiendes setzt. Anfänglich scheints auch dem Idealismus, als gäbe es ein Seiendes; so wie er es aber bemerkt, ist es ihm schon im Bewußtsein als dessen Object und dieses Object kann daher nichts Anderes sein als das Subject, der Gegenstand des Gedankens nichts als die Form des Gedankens und dieß ist endlich das Seiende selbst. Dieß ist der Verwandlungsproceß des Idealismus.

Wir behaupten, es gibt nur im Idealismus jenen Zirkel und unendlichen Proceß, dieser ist im Begriff des denkenden Subjects nicht enthalten. Es muß daher im Idealismus dieser Begriff nicht vorhanden sein, sondern an seiner Stelle sich ein anderer finden, nämlich die Theorie der äquivoken Entstehung des Ichs, daß es in individueller Form, oder durch den Gattungsproceß sich seiner bewußt werde. Ein solches Ich ist kein denkendes Subject, denn es ist ohne Reflexibilität. Es sind hier zwei Begriffe vorhanden, worauf alles ankommt, der Begriff des Seienden und der Reflexibilität. Denn das denkende Subject ist Etwas

*) Herbart, allgemeine Metaphysik Thl. I. S. 538.

und dieß Etwas soll mit dem Prädicate „Reflexibilität" verbunden sein. Daher wird es darauf ankommen, daß man erkannt habe, was ein Seiendes und die Reflexibilität ist. Weder der eine noch der andere Begriff kann aber im Idealismus bestimmt werden, denn es gibt im Idealismus kein Seiendes und keine Reflexibilität.

Der Idealismus identificirt den Begriff der Reflexibilität mit dem des Selbstbewußtseins, als ob das Bewußtsein von einem Andern kein Bewußtsein wäre. Er stellt daher die Anschauung, die Wahrnehmung, „das Bewußtsein" (von einem Andern) dar, als ein Bewußtsein, worin das Ich das Bewußtseiende sei. Das „Bewußtsein" verliert sich in sein Product, die Thätigkeit geht in ihr Product über, es ist daher nicht „Reflexibilität", denn es verliert sich ja eben in seinem Product. Dieß Bewußtsein soll das Bewußtsein von der Realität sein, in der That das einzige Bewußtsein, im Idealismus aber die existirende Täuschung. Denn so wie der Idealismus dahinter kommt, daß es ein Selbstbewußtsein = Reflexibilität gibt, erklärt er, jenes „Bewußtsein" sei eigentlich kein Bewußtsein, es stelle sich nur so für uns dar, als ob die Anschauung Etwas anschaue, die Wahrnehmung Etwas wahrnehme. Denn dieß sei nicht möglich, da sowohl „Etwas", ein Gegenstand, ein Ding, nicht wahrgenommen werden könne, als auch (nota bene nach der Erklärung des Idealismus) im „Bewußtsein" die Thätigkeit in ihr Product sich verliere. Nun aber ist „Reflexibilität" Selbstbewußtsein, das alleinige Object kann daher nur jene Thätigkeit, die sich in ihr Product verlor, sein und das alleinige Bewußtsein, das von dieser Thätigkeit, d. i. das Selbstbewußtsein. Dieses entdeckt damit, daß der Gegenstand die Formen seines Setzens sind.

Der Idealismus, jeder Idealismus, hat eine sonderbare Vorstellung von der Wahrnehmung, der sinnlichen Anschauung. In ihr tritt nach seiner Meinung das Problem, womit er sich allein beschäftigt, zuerst hervor. Es ist eine Außenwelt da, wenigstens das „Vorurtheil", daß es Dinge gibt und eine Anschauung davon. Diese äußere Wahrnehmung ist dem Idealismus räthselhaft, denn er macht ein Räthsel daraus. Sage mir, was ist das, daß erstens

ein Bewußtsein ist von Etwas und zweitens kein Bewußtsein von Etwas? Die Lösung dieses Räthsels liegt in dem Worte „Täuschung".

Der Idealismus kämpft mit dem Bewußtsein einer Außenwelt d. i. der realistischen Ansicht von der Natur. Dieß Bewußtsein hält dafür, daß es eine Realität gebe, von der es wisse. Das Seiende und es selbst sind in Verknüpfung mit einander, ohne daß jenes nur für es und dieses das allein Seiende ist. Diese, wie der Idealismus es nennt, gemeine Ansicht von der Welt ist nach ihm nur ein Standpunkt seines Bewußtseins, denn er will die Einsicht gewonnen haben, daß in diesem Bewußtsein sich die Thätigkeit in ihr Product verliert und es deßhalb dieses für real halte; es sei aber selber nichts Anderes als das sich beschränkende Bewußtsein.

Dieser Kampf und Sieg des Idealismus über die gemeine Ansicht ist nicht ohne Nachtheil für ihn. Denn was in der gemeinen Ansicht unvertilglich ist und jeglichem Erkennen erst seinen Begriff gibt, verliert der Idealismus durch seinen Sieg, den Begriff des Seienden d. i. desjenigen, das unabhängig vom Bewußtsein an und für sich bestimmt ist. Er meint die Einsicht gewonnen zu haben, daß dieß eine Täuschung dieser Stufe des Bewußtseins sei und daß daher nach seiner Erklärung das Seiende nur Product des Bewußtseins und dieß die Identität desselben sei.

Der Idealismus gewinnt seinen Streit mit dem Realismus durch den Begriff des Selbstbewußtseins = Reflexibilität, hat aber hierbei den Nachtheil, daß er den Begriff des Seienden verliert. Denn auch das Selbstbewußtsein, das die Thätigkeit von ihrem Product sondert und daher einsieht, daß beide dasselbe sind, ist kein Bewußtsein von Etwas, sondern ein Bewußtsein von sich = Thätigkeit ohne Ding.

Die Identität von Subject und Object im Selbstbewußtsein ist daher nach dem Idealismus eine Identität von Thätigkeit mit deren Product, des Setzens mit dem Gesetzten, des Denkens mit dem Gedanken. Daher tritt an die Stelle der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten, des Gedankens mit dem Seienden, des Begriffs mit seinem Gegenstande, die Identität des Denkens mit dem Gedanken d. i. die Gewißheit des Wissens ist die Wahr-

heit ohne ein Gewußtes. Dieß liegt in der Erklärung des Idealismus sowohl von dem gemeinen Bewußtsein wie vom Selbstbewußtsein. Denn jenes ist nur der Meinung nach ein Bewußtsein von einem Ding und das Selbstbewußtsein ist nur die Identität von dem Gedanken mit dem Denken.

Entweder gibt es eine Identität von Reflexibilität und Ding, oder der Idealismus allein hat Wahrheit. Wenn jenes ist, so muß das Ich, oder denkende Subject Etwas und Reflexibilität sein, wenn dieses ist, ist das denkende Subject = Reflexibilität. Es gibt aber weder eine solche Identität von Subject und Object, die die Wahrheit oder das Ich sein soll, wie sie der Idealismus aufstellt, noch ist deßhalb jener Begriff mit sich selbst in Widerspruch.

Es gibt eine Identität von denkendem Subject mit seinen Gedanken, es gibt eine Identität des Seienden mit sich und es gibt eine Identität des Gedankens mit dem Seienden. Von dieser verschiedenen Identität kennt der Idealismus nur die erste, die ihm zugleich für die zweite und dritte gilt. Daß der Gedanke mit dem denkenden, die Wahrnehmung mit dem wahrnehmenden, die Anschauung mit dem anschauenden Subject übereinstimmt — ist die Identität mit dem gedachten, wahrgenommenen, angeschauten Gegenstand — im Idealismus. Denn das gemeine Bewußtsein ist die existirende Täuschung, das Selbstbewußtsein ist die Reflexibilität d. i. durch den Unterschied bedingte Identität vom Setzen und Gesetzten, und die Formen des Setzens sind der Gegenstand selbst. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins ist nicht, denn es ist in Wahrheit nur eine Thätigkeit, die sich in ihr Product verliert, der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist nicht, denn es ist Setzen ohne Substrat, es gibt kein Seiendes, denn dieß besteht in des Setzens Formen. Im Idealismus ist daher das „Ich" Reflexibilität ohne Seiendes.

Im Idealismus ist die Erklärung des denkenden Subjects ein Zirkel, der sich in den unendlichen Progreß verliert. Der Begriff des denkenden Subjects ist an sich kein Zirkel, denn das gemeine Bewußtsein ist keine existirende Täuschung, es ist wie das Selbstbewußtsein Reflexibilität, das Seiende ist daher als

Object und Subject vor der Thätigkeit. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins wie das Subject des Setzens ist; denn das Bewußtsein ist überall Reflexibilität.

Bewußtsein ist Seiendes und Reflexibilität. Das denkende Subject, das sich Object ist, kann daher wie jegliches Object durch sich erklärt werden, denn es ist als Object ein Subject und umgekehrt. Daher gibt es keinen Zirkel in der Erklärung des Ichs. Der angeschaute, gedachte Gegenstand ist nicht dessen Gedanke oder Anschauung, noch umgekehrt dieß Subject in dem es Object ist, Gegenstand.

Allein es handelt sich hier nicht um den Nachweis und die Folgen daraus, daß Bewußtsein — vom Selbst, von der Außenwelt, von Gott, — Sein und Reflexibilität ist, sondern um den Idealismus, sein denkendes Subject, das aus der Natur erklärt wird.

Der Begriff des denkenden Subjects ist metaphysisch auch im Idealismus nicht der erste, sondern das Urtheil, daß eine Qualität des Seins absolut wird. Diese Annahme bringt die Zirkelerklärung des Ichs hervor, daß es als Object nichts anderes sein kann wie als Subject und umgekehrt, denn es ist nur eine Qualität, die absolut wird. Die Erklärung des Ichs aus dieser Annahme zu gewinnen, wird Idealismus.

Herbart meint, der Widerspruch im Begriff des Ichs werde aufgehoben, wenn „das Subject ein anders Object; oder vielmehr mehrere andere Objecte, und in deren Zusammen, sich selbst"*) setzt. Diese atomistische Aushülfe erzeigt den Widerspruch im Ich, mit dessen Lösung der Realismus es zu thun hat. Denn mehrere einfache Qualitäten, „in deren Zusammen" sich das Subject selbst setzt, sind keine Reflexibilität. Ist das Sein einfach, so gibt es keine Reflexibilität, wenn es auch viele einfache Wesen gibt. Der Idealismus geht nicht von dieser atomistischen Annahme aus, sondern bedient sich derselben um das Ich zu erklären. Denn in der individuellen Form wird das Ich sich seiner bewußt, durch den Gattungsproceß ist die Wahrheit der Natur, der Geist, ver-

*) Hauptpunkte der Metaphysik §. 12.

mittelt. Ein Seiendes ist überhaupt nicht einfach, denn es hat zwei Merkmale, nur Thätigkeiten können einfach sein, wie die That „ich will". Das Seiende ist weder als Subject noch als Object einfach.

Wie ist der Geist oder das Ich, was es ist? Durch das Zusammen mehrerer Objecte, sagt der Atomismus, durch die individuelle Form, den Gattungsproceß der Idealismus. Dieses Wie hebt das Was auf.

Das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt, das allgemeine Ich in der individuellen Form, die Natur kommt durch den Gattungsproceß zum Bewußtsein. Dieß ist nicht von sich selber, sondern was vor demselben ist, ist „Nichtbewußtsein," das Leben, das allgemeine Ich, die Natur als Gattungsproceß. Aus diesem entspringt es sponte. Damit es aber ist, steht zwischen ihm und seinem Andern die individuelle Form, der Gattungsproceß, die Individuen oder, wie Schelling sagt, das reine Subject-Object als Organismus. Das Bewußtsein ist mit sich durch ein Reales, Körperliches vermittelt. Es ist erst als Begriff im Organismus und dann ist dieser für sich. Im Geiste ist das „Object ebensowohl als das Subject der Begriff" und er ist „diese Identität zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur" *).

Dieser Geist, der die Identität von Subject und Object „zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur" ist, der äquivok entsteht und dessen Entstehen durch die Materie als Organismus, Individuum, Gattungsproceß vermittelt ist, ist nicht Reflexibilität. Die äquivoke Entstehung und die vermittelnde Sache ist wider die Reflexibilität.

Die Reflexibilität ist die Eigenschaft eines Wesens, das nur in sich lebt und ist, seine Thätigkeiten gehen von ihm aus und gehen auf es zurück. Alles was es ist und wird, ist und wird es in sich, es denkt nur in sich, seine Anschauungen sind nur in ihm, seine Gefühle und Begierden leben nur in ihm. Diese reine Innerlichkeit ist die Reflexibilität.

---

*) Hegel, Encyklopädie §. 381.

Der Idealismus, dem sich das Wesen der Reflexibilität theilweise aufgeschlossen hatte, da er bemerkte daß der Geist nur in sich und bei sich selbst sei, verdunkelt dieß durch das Unternehmen, das „Außer" (praeter) durch das Insichsein zu erklären. Die Anschauung, der Gedanke, wodurch ich die Welt erkenne, ist nur in mir, die erkannte Welt, und wenn ich sie selbst wäre, ist nicht im Gedanken, der Anschauung, sondern auch dann noch ein „außer" dem Gedanken Seiendes. Indem aber der Idealismus dieß „Außer" durch das „In-sich-sein" erklärte, wird seine Erklärung der Reflexibilität eine widersprechende. Er erklärt die Reflexibilität: das Leben wird sich seiner in dem Individuum bewußt; die Natur kommt in „der Einzelheit", dem Mikrokosmus zum Bewußtsein; und zu dieser Erklärung wird der Idealismus durch seine Verwechslung des „Außer" und des „In-sich-seins" genöthigt. Der Idealismus meint dadurch, daß er die Reflexibilität auf diese Weise erklärt, dem Geiste sein Anderes (den Gegenstand) mitgegeben zu haben, der nun das Wissen wissend, den Gedanken denkend u. s. w. den Gegenstand denke.

Ein Leben, das sich seiner in den Individuen bewußt wird, ein Ich, das jenes nur in individueller Form ist, eine Natur, welche im Mikrokosmus zu ihrem Bewußtsein kommt, hat kein Bewußtsein. Denn weder kann ein Ding oder Thun sich in einem Andern bewußt werden, noch kann in diesem ein Bewußtsein sein, das einem Andern gehört. Daher ist keine Reflexibilität in einem Subject möglich, das wesentlich dieß ist, wiefern es in individueller Form wirklich, oder die Identität von Subject und Object „nur als Zurückkommen aus der Natur" ist.

Die äquivoke Entstehung des denkenden Subjects widerspricht daher dem Begriffe der Reflexibilität. Denn in dieser Entstehung wird vorausgesetzt, daß eine andere Wirklichkeit, das Leben, die Natur als Organismus u. s. w. Grund des Bewußtseins sei, und in einem andern das Bewußtsein sei, als in demjenigen, das Grund des Bewußtseins ist.

Die idealistische Naturphilosophie hat das Bestreben, den Geist aus der Natur, das Subject-Object des Bewußtseins aus

dem reinen Subject-Object zu erklären. Sie betrachtet daher die Natur als einen Proceß, in dem das reine Subject-Object (unbewußtes Denken = Leben) allmählich zum Subject-Object des Bewußtseins wird. Daher soll das Licht am Ende werden, was es an sich ist, Sehen. Es ist derselbe Proceß im Universum, der als Licht erscheint und der sich reflectirt im Sehen. Denn das Ende des Processes, der Zweck desselben ist seine Reflexion. Das Ende des Lichtprocesses ist seine Reflexion im Auge. Das Sehen ist daher, vermittelt durch den Organismus, das Auge und dieß zeugt vom Lichte, weil es das Auge bauet und in ihm sein Ende hat. Das Licht kommt im Sehen durch das Auge zum Bewußtsein. „Leuchten und Sehen sind eins, nur in zweierlei Welten. Der Planet sieht durch das Leuchten, das Thier leuchtet durch das Sehen *)". „Das abstracte Selbst der Materie", das Licht wird durch das Auge vom Organismus assimilirt und dadurch Sehen **).

Das Licht ist (als abstractes Selbst der Materie) ein reines Subject-Object, ein unbewußtes Sehen, es erzeugt das Auge. Dieß ist daher realiter was jenes ist, es ist der Mikrokosmus des Lichts, und als dieser dessen Ende und damit seine Reflexion. Hiernach wird die Reflexion durch zwei Momente erklärt, erstlich durch die Annahme, der allgemeine Grund sei reines Subject-Object, ein unbewußtes Denken, zweitens durch die, daß dieses sich als Mikrokosmus wieder erzeugt. Dieser Mikrokosmus ist realiter was der Makrokosmus ist und ist dessen Endzweck. Die Reflexibilität ist daher das Product aus dem Leben, der Natur, dem allgemeinen Ich, dem reinen Subject-Object, und der Organisation.

Die Natur hat dem Organismus Sinne gegeben, wodurch er wieder erkennt, was sie vorher — unbewußt — erkennt. Die Sinne sind die Mitte, wodurch das Selbst des Organismus — der Begriff der ihn bauet, mit dem Universum in Verbindung

*) Oken, Naturphilosophie S. 373.

**) Hegel, Encyklopädie §. 276, 358. 401.

ſteht und dieſes ſich reflectirt. Es iſt nicht genau zu ſagen, warum dieſe Vermittlung durch den Gattungsproceß, oder „durch die Krankheit und den Tod“ *) weiter noch vermittelt ſein ſoll. „In der Befruchtung wird der Himmel mit der Erde ausgeſöhnt; da ſteigt der Geiſt herunter, und hält ſich nicht zu hoch, Fleiſch zu werden“ („Gefühl“) **). Die Identität des Allgemeinen (der Gattung) und der Individuen, die im Gattungsproceß als ein unendlicher Progreß der Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung „durch den Untergang der Individuen“ gefaßt wird, ſoll die wahre im Geiſte, und „der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit — das Hervorgehen des Geiſtes“ ſein ***).

Woher man die Erfahrung hat, daß der Gattungsproceß der höchſte der Natur und durch ihn „das Hervorgehen des Geiſtes“ bedingt ſei, dieß zu unterſuchen kann füglich denen überlaſſen werden, die mit der Erfahrungswelt ſonſt nichts zu thun haben. Daß aber, wenn es eine ſolche Erfahrung gäbe, ſie dem Begriffe nach nicht möglich iſt, kann hier gezeigt werden.

Wenn in der Befruchtung „der Geiſt herunter ſteigt und Gefühl wird“, oder „aus dem Tode der Natürlichen der Geiſt hervorgeht“, ſo kann in dieſer Erklärung theils wiederholt ſein, was in der allgemeinen: — das Leben wird ſich ſeiner in den Individuen bewußt, oder die Natur kommt durch den Organismus zum Bewußtſein — gegeben iſt, theils aber ſie allein die Erklärung der Reflexibilität ſein. Iſt jenes der Fall, ſo brauchen wir ſie als ein anderer Ausdruck deſſelben nicht weiter zu betrachten, iſt dieſes der Fall, ſo ſchenke uns der Himmel den Geiſt, der in der Befruchtung heruntersteigt und Gefühl wird, um wenigſtens zu ahnen was damit gemeint iſt.

Der Geiſt kann ohne Auge nicht ſehen, ohne Ohr nicht hören, die Sinne vermitteln ſein Wahrnehmen und Empfinden. Daß dieß ſo iſt, lehrt die Phyſiologie, indem ſie nachgewieſen hat,

---

*) Hegel a. a. O. §. 222.

**) Oken a. a. O. S. 214.

***) Hegel a. a. O. §. 376.

daß jeder Sinn nur in seiner Art empfindet oder wahrnimmt *). Was soll nun der Gattungsproceß hierbei vermitteln, oder soll diese „Reflexibilität" der Sinne, wie das den Anschein bei Hegel hat, da sie dem Gattungsproceß theilweise vorausgeht **), eine andere als die sein, welche erst durch den Gattungsproceß entsteht und was erwirkt er denn hier?

Wenn man sich nicht in neuerer Zeit mehrfach damit beschäftigt hätte, dieß zu erklären, würden wir es nicht der Mühe Werth halten, hierauf weiter einzugehen, da das Unverständliche verstehen zu wollen, thöricht wäre. Aus jenem Grunde aber wollen wir die drei angeführten Fälle hier untersuchen.

Der Geist soll die wahre Identität des Allgemeinen mit dem Besondern sein, „so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat" ***). Das Object sowohl als das Subject ist der Begriff. Dieß ist der Geist „als Zurückkommen aus der Natur". Im Organismus ist der Begriff, aber sein Dasein entspricht ihm nicht, denn er ist außer sich — im Leibe — wirklich, oder in dem Geschlechtsindividuum, es fehlt ihm, daß er so für sich ist, wie er an sich ist. Dieß soll er werden durch den Gattungsproceß. Denn in diesem ist der Begriff als Gattung und bringt sich hervor. Allein das Hervorgebrachte ist ein Individuum, das wiederum dem Begriffe nicht entspricht. Da nun jenes sein soll, durch den Gattungsproceß aber nur das Streben dazu da ist, so wird durch die Negation des Gattungsprocesses gesetzt, was in ihm noch nicht gesetzt war, daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, der Geist. Es ist einerlei, ob dieß folge oder nicht, genug es soll so sein. Was im Gattungsproceß noch nicht erreicht wird, sei im Geiste wirklich.

---

*) Johannes Müller, Handbuch der Physiologie der Menschen S. 251. u. fl.

**) a. a. O. §. 357. u. §. 400.

***) Hegel a. a. O. §. 376.

Wenn dieſe Entwicklung ſo genommen wird wie gewünſcht wird, daß ſie ſein ſoll, ſo daß der Geiſt aus ihr reſultirt, ſo kann in ihr erſtlich der allgemeine Beweis der idealiſtiſchen Natur wiederholt ſein. Alsdann heißt das Ganze nichts weiter als: die Natur kommt durch die Organiſation und in ihr zum Bewußtſein, das Leben wird ſich ſeiner in der individuellen Form bewußt; weil die Organiſation Endproduct der Natur iſt, reflectirt ſie ſich, im Auge das Licht als Sehen, im Verſtand das Geſetz des Magnetismus als das der realen Oppoſition. Dieſe Entwicklung beruht auf dem Geſetze des Mikro-Makrokosmus, daß in jenem dieſer als Einheit wirklich iſt, d. h. der Begriff, Subject und Object iſt.

Wird aber zweitens ein beſonderes Gewicht darauf gelegt, daß durch den Gattungsproceß dieß vermittelt werde, ſo kann erſtens gemeint werden, daß durch ihn die Bedingungen der Reflexibilität überhaupt gegeben werden. Dieſe Meinung hat bei Oken einigen Sinn, bei Hegel gar keinen. Da nach Oken *) die Animalität als Empfindung und Bewegung eine höhere Organiſation iſt als die Vegetabilität, d. i. = Entwicklung, Ernährung und Gattungsproceß, ſo kann unter Vorausſetzung, daß in der Natur eine fortgehende Entwicklung iſt, gemeint werden, wie es Oken meint **), daß die „Willkür", deren Weſen „im phyſikaliſchen Sinne — in der Selbſtändigkeit, in dem Vermögen liegt, ohne äußern, irdiſchen Einfluß eine Handlung zu vollziehen" und die Empfindung urſprünglich vermittelt ſeien durch „die Blüthe" oder die Geſchlechtsfunction der Pflanze. „Die höchſte (Geiſtes-) Operation, welcher die Pflanze fähig iſt, iſt Reizbarkeit. Wie aber alles, was ſein Höchſtes erreicht hat, am Ende ſeiner Entwicklung ſteht; ſo hat auch die Pflanze geendet, wenn ſie ihr Reizvermögen einmal durch die Begattung ausgeübt hat". Dieſe Bewegung und Senſibilität der Pflanze iſt durch die Befruchtung bedingt, nur „in dem Augenblick der Befruchtung" iſt es ihr

*) a. a. O. 150, 158.

**) a. a. O. S. 248.

„vergönnt, Thier zu sein und thierische Lust zu genießen". „Die Pflanzenblüthe verliert ihre Definition als Pflanze, sobald sie sich selbständiges Leben verschafft hat"*). Nach dieser Darstellung gewinnt der Gattungsproceß die Bedeutung, daß durch ihn die Animalität vermittelt ist, mit ihm erscheint zuerst die „Willkür" und Empfindung, die sich alsdann als Thier setzt.

Nach Hegel kann der Gattungsproceß diese Bedeutung nicht haben, denn den Pflanzen kommt er nicht zu, bei ihnen ist er ein „Ueberfluß" und nur formell, und bei den Thieren kommt er um die Animalität zu vermitteln zu spät, da diese schon als „Assimilation" „unmittelbar in sich reflectirt ist"**). Die thierische Organisation ist schon „in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterschieden", bevor sie als Gattungsproceß das Hervorgehen des Geistes vermittelt. Diese verschiedene Ordnung der Vegetabilität = Ernährung (Entwicklung) und Gattungsproceß, und Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, bei Oken und bei Hegel***), nachdem es bei der Pflanze „zu mehr nicht als einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt", und die thierische Organisation den wirklichen Gattungsproceß als höchste Bestimmung der Natur darstellen soll, veranlaßt es, daß der Gattungsproceß hier nicht die Bedeutung für die Animalität haben kann, die er unter den Naturphilosophen allein bei Oken hat.

Wenn nach Oken die Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, die höchste Entwicklung der Natur ist, die durch die Vegetabilität = Ernährung und Gattungsproceß vermittelt ist, so ist nach Hegel gleichfalls die thierische Organisation die höchste Entwicklung in der Natur, aber weil in ihr der Gattungsproceß seinem Begriffe entspricht, d. h. Proceß getrennter Geschlechter ist. Dieser Gattungsproceß soll „den Tod der nur unmittelbaren

*) a. a. O. 250.

**) In alten Handbüchern der Anatomie z. B. von A. F. Hempel wurden wie bei Hegel die Sinnorgane unter den Eingeweiden abgehandelt.

***) a. a. O. §. 348.

einzelnen Lebendigkeit und dadurch das Hervorgehen des Geistes" vermitteln. Wenn in diesem Gedanken, wie es scheint, ein anderer Sinn als jener allgemeine enthalten sein soll, so ersuchen wir die, welche ihn entdeckt haben, ihn mitzutheilen. Wie das Individuum „Unangemessenheit zur Allgemeinheit als seine ursprüngliche Krankheit und als angebornen Keim des Todes" enthalte, und daraus der Geist hervorgehe, wünschen wir zu erfahren.

Verhielten sich Begriffe zu einander, wie unbestimmte, vage Vorstellungen, die in einander sich verlieren, so würde Okens Vorstellung vom Gattungsproceß, daß durch ihn ursprünglich die Animalität bedingt sei, der adäquate Ausdruck für die Formel sein: die Natur kommt durch die Organisation zum Bewußtsein, das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt. Denn die Sinnorgane scheinen alsdann als Ausdruck der Animalität vermittelt zu sein durch den höchsten Proceß der Vegetabilität. Abgesehen aber von den in einander überlaufenden Begriffen wird man auch dieses nicht denken können. Der Gattungsproceß hat weder mit der Organisation der Sinne noch mit dem ersten Hervortreten der Animalität etwas zu thun. Die zufällige Verknüpfung spontaner Bewegungen und wie es scheint der Empfindung mit der Begattung bei den Pflanzen, die nur durch Erfahrung gegeben ist, hat mit einer nothwendigen Verbindung derselben nichts gemein. Es ist dieß nur eine Wahrnehmung, die in Begriffsform gekleidet worden ist, und der idealistischen Metaphysik zur Ausschmückung dient.

In dieser Darstellung erkennen wir daher nur die idealistische Metaphysik wieder, die Reflexibilität aus der absoluten Veränderung einer Qualität zu erklären, wornach ein Allgemeines — das Leben, die Gattung durch ein Besonderes, die Individuen sich seiner bewußt werden soll. Es bleibt uns daher nur noch zu betrachten übrig, wie durch die Organisation die Reflexibilität bedingt sein kann, das Licht durch das Auge sehen wird.

Ein Begriff von einem Gegenstande kann von seinen Erscheinungen hergenommen werden. Es kann, wenn man von den verschiedenen Erscheinungen ausgeht, doch sich derselbe Begriff des erscheinenden Gegenstandes ergeben. Wenn aber diese Induction

ihren Ausgangspunkt für den alleinigen der Sache hält, so wird der Begriff durch seine empirische Grundlage eine Veränderung erlitten haben, die es bewirkt, daß er seinem Gegenstande nicht entspricht. Dieß ist der Fall gewesen bei dem idealistischen Begriff vom Geiste.

Die erste Erscheinung des Geistigen scheint sich in den Sinnen darzustellen. In den Sinnorganen scheint der Geist unmittelbar mit der Außenwelt zu verkehren, und ein Übergang stattzufinden von der Außenwelt in die geistige, die Materie sich selbst in das Geistige zu verwandeln. Wird von dieser Wahrnehmung der Begriff des Geistes abstrahirt, so ergiebt sich die Vorstellung, daß die Natur sich in den Geist verwandle.

Jeder Idealismus, dessen ursprüngliche Behauptung die ist, daß der Geist das Wahre sei, wird getrieben, einen Übergang von der „Materie" in den Geist nachzuweisen. Da die Materie nur Erscheinung oder eine Entwicklungsstufe des Geistes ist, so geht sie in den Geist selbst über. Der vermittelnde Begriff zwischen der unorganischen Natur, die für die Sinne ist, und dem sinnlichen Geiste ist die Organisation. In dieser will man die beiden Seiten gefunden haben, von denen eine der Materie, die andere dem Geiste zugekehrt ist. Wenn in der Organisation dieß enthalten ist, scheint sie den Übergang der Materie in den Geist darzuthun.

Die wahrnehmbaren Gegenstände, das Licht, die Farbe, der Ton u. s. w. gehen durch die Sinne in den Geist über, jenes wird Sehen, dieses Hören. Daß die Organisation dieß enthalte, soll in ihrem Begriffe liegen. Denn sie ist das Endproduct der ganzen Natur, enthält daher diese in sich, und als Ende derselben soll sie Reflexion sein. Das Licht findet erst im Auge seinen Zweck und reflectirt sich deßhalb als Sehen. Diese Ansicht ist am besten dargelegt von Oken in seiner Schrift: „das Universum als fortgesetztes System der Sinne".

In der Organisation ist der Geist an sich enthalten und wird für sich. Die Organisation ist selbst die Wirklichkeit des Begriffes. Dieser gliedert und belebt die Materie; als Materie ist sie der

Materie überhaupt zugewandt als Begriff aber dem Geiste. Dieser Begriff wird für sich, indem er die unorganische Materie ideal assimilirt und so „unmittelbar in sich reflectirt ist“ *).

Der sinnliche Geist ist demnach die Reflexibilität, wie sie aus der Natur hervorgeht und ist ein Proceß, dessen eines Ende die unorganische Natur ist, dessen anderes Ende das Subject ist, dessen Mitte die Sinnorgane sind. Diese assimiliren die unorganische Natur und sind unmittelbar in sich reflectirt. „Sehen ist Fortspannen des Äthers in den thierischen Äther unmittelbar, wie Schmecken Fortchemisiren ist in dem thierischen Chemismus u. s. w. Es wird der „Geist“, das reine Subject-Object dieser Processe wahrgenommen. „Wie Leuchten Spannung ist zwischen Planetenäther und Sonnenäther, so ist Sehen Spannung zwischen Augenhirn und Centralhirn“ **). Die Sinnorgane assimiliren die unorganische Natur und reflectiren sie.

Wir behaupten, daß nach derartiger Erklärung dieser Proceß den Begriff der Reflexibilität nicht enthalte. An und für sich ist dieser Proceß undenkbar oder gedacht ist er eine Unmöglichkeit. Daß je ein Aeußeres ein Inneres anders als in der Vorstellung des Idealisten geworden sei, davon giebt es weder Erfahrungen noch Begriffe. Eine Reflexibilität aber, deren eines Ende die unorganische Natur, deren anderes der Begriff = Selbst ist, deren Mitte die Sinnorgane sind, widerspricht ihrem Begriffe. Diese Reflexion ist nichts anderes, als die physikalische Reflexion des Lichts, das vom Spiegel zurückgeworfen wird, und daher gerade keine Reflexibilität. Denn sie ist durch Anderes vermittelt und geht nicht auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht.

Das Sehen ist eine reflexible Thätigkeit, d. h. eine Thätigkeit, die, wie ihr Product die Anschauung, das Gesicht, nur innerlich, im Subject ist. Die Anschauung und das Sehen sind nicht äußerlich. Niemand anderes als der Sehende und dieser nur in sich kann das Sehen wahrnehmen.

Das Licht wie die Farbe sind nur äußerlich. Diese können

*) Hegel a. a. O.

**) Oken a. a. O. 373.

nur außer dem Subjecte von ihm wahrgenommen werden an einem Andern. Sie können daher nicht vom Subject in sich wahrgenommen werden. Kein Subject kann sich als ein gefärbtes, grünes u. s. w. wahrnehmen. Denn die Farbe ist nur äußerlich an einem Andern wahrzunehmen. Dieses ist der reine Gegensatz zwischen dem Körperlichen und Geistigen, der nicht verwechselt werden darf mit dem Gegensatz zwischen Gedanken und Gegenstand, denn auch der Geist ist ein Ding, wie der Körper, der gedacht werden kann.

Dieser Gegensatz zwischen Körper und Geist ist ein „specifischer", indem die eigenthümlichen Prädicate des einen von dem andern schlechthin negirt werden. Es kann daher keinen Übergang, keine Verwandlung des Einen in das Andere geben. Die Farbe kann nicht Sehen und dieses nicht Farbe werden. Denn das Sehen kann nicht äußerlich, die Farbe nicht innerlich wahrgenommen werden.

Glaubt die idealistische Naturphilosophie das Gegentheil behaupten zu müssen, daß die Farbe Sehen werde, das Auge sie sich assimilire und unmittelbar reflectire, so muß sie entweder Erfahrungen anführen, die dieß beweisen oder den Begriff der Reflexibilität gänzlich aufgeben. Wenn das Sehen als eine physikalische Reflexion erklärt werden kann, so ist es sehr leicht durch die naturphilosophische Annahme zu erklären, daß das Auge der von der Natur erschaffene Spiegel sei, in dem das Licht sich reflectirt. Allein eine solche Reflexion sieht nicht, denn sie ist ohne Subject, das sieht.

Der Idealismus stellt daher den Proceß des Bewußtseins dar als einen Proceß, in dem ein anderes thätig ist und ein anderes das Bewußtsein hat. Die allgemeine Natur, das Leben oder die Gattung ist durch ihre Organe thätig und das Besondere hat das Bewußtsein. Dieß ist in der That eine „Brechung", aber keine Reflexion; am Subject bricht sich das Licht, aber es wird nicht gesehen.

Nach dem Idealismus muß die Farbe sich sehen, wie der Gedanke sich denkt. Dieß ist der vollständige Ausdruck der Ver-

kehrung der Reflexibilität in eine Brechung. Die Farbe sieht sich im Auge, in dem die Natur zum Bewußtsein kommt. Daß aber die Farbe sieht oder das Sehen Farbe sei, ist wider alle Erfahrung und Denkmöglichkeit.

Der Idealismus ist in allen factischen Erklärungen des Geistes dem Materialismus gleich, von dem es sich nur der Meinung nach, daß der Geist das Wahre und Ursprüngliche sei, unterscheidet. Wie im Materialismus der Gedanke des Subjects undenkbar ist, so ist er es auch im Idealismus, der, wie jener, das Bewußtsein als den Endproceß der Natur betrachtet, in dem sie sich reflectirt. Deßhalb sagt der Idealismus wie der Materialismus: im Auge oder dem Gehirn sieht sich die Farbe und kommt das reine Subject-Object zum Bewußtsein. Denn er hat kein Subject, das sieht, keine Reflexibilität, sondern nur eine „Reflexion", die Endproducte ist übergehender Thätigkeiten. Der Lichtproceß geht von einem Körper zum andern, in das Auge und das Sehen über. Hieraus ist es erklärlich, warum der Idealismus das Subject als „Substrat" des Denkens nicht zugeben will. Denn es kann in seiner Erklärung der Reflexibilität nicht vorkommen, wornach vielmehr entweder eine allgemeine Thätigkeit, das Denken, im besonderen Product zum Bewußtsein kommt, oder der Gegenstand sich denkt, die Farbe sich sieht.

In der idealistischen Begriffserklärung vom Ich oder dem denkenden Subject ist daher ein Zirkel und ein unendlicher Progreß, weil dieselbe nach ihrer metaphysischen Grundlage: eine Qualität verändert sich, eine äquivoke Entstehung des Ichs annehmen muß. Diese bewirkt es, daß, da der Begriff des Seienden wie der Reflexibilität innerhalb des Idealismus undenkbar ist, das denkende Subject sich in's Unendliche verliert und in sich kreist.

Sowenig als der Körper objectum ideae, humanum mentem constituentis ist, (Spinoza Ethic. II. Propos. XIII.) und so wenig daraus ein Selbstbewußtsein erklärlich wird: ebensowenig erklärt der Idealismus die „Reflexibilität".

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosophie und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. Th. W. Danzel,

Privatdocenten der Philosophie in Leipzig.

Dritter Artikel.

Nachdem im vorigen Artikel dargestellt worden ist, was von dem einflußreichsten Standpunkte der neuern Speculation aus zur Erkenntniß des Schönen und der Kunst beigebracht worden, gehen wir auf die Ansichten eines Mannes über, dessen Lehre von jenem großartigen Entwickelungsgange etwas abseits liegt, und der der Zeit nach hinter den Gipfelpunkt derselben zurücktritt. Es wird diese Anordnung den Leser um so weniger befremden, da es ja eben das Resultat der bisherigen Darstellung war, daß jene Speculation, so bedeutend sie an sich sein mag, nicht nur im Gebiete der Ästhetik keineswegs bedeutende Früchte getragen habe, sondern sogar, je reiner sie sich in der angegebenen Richtung ausgebildet, um so mehr den Erscheinungen desselben inadäquat geworden sei, so daß wir sie im Wesentlichen sogar auf den vorkantischen Standpunct der Auffassung desselben zurücksinken sehen.

K. W. F. Solger wird unter den Philosophen, welche man nach den Gesichtspunkten, mittelst derer die Hegel'sche Philosophie sich selbst als den Endpunkt der Geschichte der Philosophie construirt, zwischen Schelling und Hegel zu stellen pflegt, für einen der bedeutendern gehalten, und weil er das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt habe, zunächst vor dem Letztern eingeordnet. Dessenungeachtet wird er vielleicht am wenigsten von allen diesen studirt. Dieses Schicksal, welches ihn von jeher ver-

folgt hat, dürfte zum Theil auf Rechnung jener eigenthümlichen Verhältnisse zu dem allgemeinen Gange der Speculation zu setzen sein, aus denen sich gewisse Cruditäten ergaben, die auch uns zu schaffen machen werden; doch mag einen Theil der Schuld auch die dialogische Form seiner Schriften tragen, die zwar durch seine ganze Weltansicht wesentlich bedingt war, von der er aber am Ende seines Lebens selbst gestehen mußte, daß er mit ihr etwas versucht habe, was die Zeit nicht wolle. Und doch sollte man ihn schon darum nicht unberücksichtigt lassen, weil er auf Weiße's Ästhetik, deren Bedeutung über das unmittelbare Interesse am Schönen und an der Kunst so weit hinausgreift, entschiedenen Einfluß ausgeübt haben möchte. Es wäre zu wünschen, daß ihn Jemand zum Gegenstand einer ausführlichen Monographie wählte; seine Schriften und sein Briefwechsel lassen in ihm einen der edelsten Geister unserer Nation erkennen. Wir haben es hier nur mit seinen ästhetischen Lehren zu thun; die allgemein speculativen werden nur insoweit berücksichtigt werden, als jene auf dieselben begründet und von ihnen durchdrungen sind *).

Zunächst haben wir uns im Allgemeinen über das Recht auszuweisen, ihm in der Geschichte der Entwickelung der Kunstphilosophie gerade diese Stelle zu geben. Solger kann die ästhetischen Ansichten Hegel's noch nicht kennen; — der Erwin erschien 1815 — also auch nicht überwinden; ja dieser scheint sich dadurch, daß er in seiner Ästhetik geradezu von Solger entlehnt, als den Spä-

*) Diese Selbstbeschränkung war um so nothwendiger, da es dem Ref. niemals hat gelingen wollen, die Hauptpunkte für Solger's speculative Lehren, seine „philosophischen Gespräche, erste Sammlung“ 1817 zu Gesicht zu bekommen. Das Buch war selbst hier in Leipzig auf keine Weise aufzutreiben. Die Maurer'sche Buchhandlung, die es verlegt, hat fallirt; man weiß nicht, wohin die vorräthigen Exemplare gekommen sein mögen. Es werden sich deren in Privatbibliotheken finden, die Ref. nicht zugänglich sind; doch scheint die Thatsache geeignet, die Aufmerksamkeit philosophischer Schriftsteller auf sich zu ziehen, die doch immer mehr oder weniger darauf angewiesen zu sein pflegen, ihre Hoffnung auf die Anerkennung der Zukunft zu setzen.

teren darzustellen. Allein dieß betrifft nur Einzelheiten; dem Princip nach lag Solger'n die Hegel'sche Anschauungsweise des Schönen und der Kunst, wie im vorigen Artikel erörtert worden, schon in Schelling's früheren Schriften vor; der Intellectualismus derselben, den er in der Person seines Anselm entwickelt, macht ihm durch sein ganzes Buch ausserordentlich viel zu schaffen, und darf als der Standpunkt bezeichnet werden, auf dessen Überwindung es bei ihm ganz vornehmlich abgesehen sei. Womit jedoch nicht in Abrede gestellt sein soll, daß man es seinem ganzen Philosophiren gar sehr ansehe, daß ihm jener Standpunkt noch nicht in seiner höchsten und reinsten Ausbildung vorgelegen habe; wie wir denn sehen werden, daß er in einem gewissen Punkte sich keineswegs von ihm loszumachen weiß.

Solger setzt das Wesen des Schönen nicht in eine Erkenntniß der ewigen Formen der Dinge, insofern sie seiende sind, sondern in eine Thätigkeit, die sich selbst als solche anschaue. Auf diesen Begriff kommt bei ihm Alles an; aus seiner Bearbeitung gehen seine Verdienste und seine Mängel hervor; indem er ihn an die Spitze stellt, begründet sein Fortschritt selbst sogleich die Nothwendigkeit, auch über ihn noch weiter fortzuschreiten. Wir haben im vorigen Artikel die Keime der zweifachen philosophischen Richtungen Schelling's, die auch von ihm selbst anerkannt werden, insofern sie sich im Gebiete der Ästhetik kund geben, zu sondern gesucht. Sind die der früheren von Hegel ausgebildet worden, so darf man Solger als den Mann nennen, welcher Schellingen die Ansätze zu der späteren zuerst abgemerkt, und sie in selbstständiger Forschung zu verwirklichen gesucht habe. Erschiene Solger's Erwin heute, man würde ihn als eine Ästhetik der Freiheit begrüßen. Ist doch der oben angegebene Grund der Unvollkommenheit derselben: daß er Hegel'n noch nicht vor sich gehabt, derselbe, aus dem sich das Unzureichende der neueren Schelling'schen Philosopheme erklären läßt, die auch der Zeit ihres Entstehens nach der Wirksamkeit Solger's ungefähr parallel gehen mögen. Daß übrigens der letztere sich dieses Verhältnisses zu Schelling genau bewußt gewesen, erhellt aus dem Umstande, der schon im

vorigen Artikel angeführt ist, daß er ihn in seiner Polemik gegen Ansichten, die ihm offenbar angehören, durchaus nicht namhaft macht: er fühlte, daß Schelling selbst auf dem Wege sei, sie mit ähnlichen Waffen zu bekämpfen.

Muß nun schon dieser Begriff der Thätigkeit ein gutes Vorurtheil für Solger's Ästhetik erwecken — denn es ist im ersten Artikel dargestellt, wie Kant und Schiller, indem sie das Schöne auf eine That zurückgeführt, zuerst den Weg zu einer tieferen Erkenntniß desselben gebahnt — so wird dasselbe noch steigen, wenn man in Betracht zieht, auf welchem Wege er zu demselben gelangt. Fichte, Schelling und Hegel hatten sich jener „That" bemächtigt, um die Erkenntniß und Wissenschaft auf sie zu gründen: es war bei ihnen von einer That der Schönheit nur insofern die Rede, als dieselbe entweder zugleich die der Wahrheit selbst sein sollte, oder ein Theil, eine Modification, eine Form derselben. Die Schönheit wurde entweder nicht um ihrer selbst willen, oder nur beiläufig behandelt, und weil sie auf jene allgemeine That zurückgeführt wurde, so gerieth es in Vergessenheit, daß für sie insbesondere eine solche von wesentlicher Wichtigkeit sei. Von diesem allgemein speculativen Interesse ging Solger *nicht* aus. Die Schönheit war ihm ein *ursprüngliches Problem*; er ging ganz unbefangen von der Frage aus, *was sie sei*; während jene, wo sie dieselbe besonders in's Auge faßten, in das Verfahren verfallen waren, dem freilich kaum jemals ein Philosoph, der sich einmal ein bestimmtes System erbaut oder angeeignet hat, entgehen wird, und das auch, wenn einmal das wahre System der Welt aufgestellt sein sollte, für welches eben jeder das seinige hält, gerade das richtige wäre, nämlich, die ganze Frage dahin zu stellen, welche Stelle die Sache in ihrem System einnehme, an welchem der von denselben beschriebenen Örter — himmlischen Häuser gleichsam der Astrologen — es zu suchen — wie es mit den Kategorieen, in denen sich ihr Denken zu bewegen pflegt, auszudrücken sei? Solger fängt damit an, die reine *Thatsache der Schönheit* zu fixiren, und spricht diese mit so großer Treue aus, daß man, um ihn zu kritisiren, nur zu zeigen braucht, daß dieselbe,

wie er sie aufstelle, durch die Theorie, welche er gebe, nicht erklärt werde: eine Inconsequenz in seinem Buche, die nicht genug gepriesen werden kann, denn nur zu oft muß sich bei dergleichen Untersuchungen die Aufgabe der Lösung anbequemen.

Und in Bezug auf diese Theorie möchten nun freilich die meisten Leser des Erwin geneigt sein, gegen das Lob, daß in ihr die Schönheit reiner, als von Andern aufgefaßt, und von fremdartigen Beimischungen frei gehalten werde, entschiedenen Widerspruch einlegen. Denn werden wir nicht in dem Buche, und zwar keineswegs einleitenderweise, sondern gerade in der Mitte, am Anfange des zweiten Bandes, in die allerallgemeinsten Untersuchungen, über das Wahre und Gute hineingetrieben, und trägt nicht das Ganze eine gewisse theosophische Färbung zur Schau, die doch mehr als alles Andere der „reinen Erscheinung" in welche S. selbst die Schönheit setzt, fremd zu sein scheint?

Diesem Urtheil gegenüber mag das Hegel'sche angeführt werden (Rechtsphilos. zu §. 140. S. 196 d. Ausg. v. 1840), welches Solger'n in der Auffassung der Tragödie eine Annäherung an jene Ironie Schuld giebt, in Betreff deren Hegel und seine Schüler gänzlich zu vergessen pflegen, daß nach ihrer eigenen Lehre jeder Irrthum ein Moment der Wahrheit enthalte. Es wird sich weiterhin zeigen, wie es sich mit diesem Tadel Hegel's verhält; jedenfalls wäre diese Ironie ein aller Theosophie diametral entgegengesetztes Ding. Sodann erinnere man sich an die ferngesunden und plastischklaren Kunsturtheile, welche Solger in seinem Briefwechsel und in der leider mehr berühmten als bekannten Recension der Schlegel'schen Vorlesungen über dramatische Litteratur ausspricht, sowie auch im Erwin selbst, wenn auch in diesem in so gedrängter Darstellung, daß sie fast nur dem verständlich sein können, der sie aus jenen andern Schriften bereits kennt, oder der wenigstens in diesen Dingen ganz und gar seine Wohnung aufgeschlagen hat *) — wogegen man unter Theosophie immer, wenn

*) Dahin gehören z. B. seine Bemerkungen über das Verhältniß von Calderon Shakspeare und Goethe, Erwin II. S. 152, die Ulrici

auch etwas Tiefes, doch eine trübe Tiefe, wenn auch im Ganzen eine speculative Vereinigung verschiedener Elemente, doch im Einzelnen eine oberflächliche und kenntnißlose Vermengung derselben zu verstehen pflegt.

Man muß bei Solger unterscheiden, zwischen seiner speculativen Grundlehre und der auf diese gebauten Ästhetik. Nur die erstere ist theosophischer Art, das heißt, sie führt Alles unmittelbar auf eine Thätigkeit Gottes zurück, welche als solche in demselben zu begreifen, die Aufgabe der Philosophie sei. Davon sind aber das Schöne und die Kunst geradezu auszunehmen. Sie beruhen nach Solger's Lehre zwar auch auf einer Thätigkeit, aber auf einer abgeleiteten, auf der Thätigkeit eines von der göttlichen Thätigkeit als Product gesetzten, und sind somit zwar im Denken auf diese letztere zurückzuführen, enthalten dieselbe aber nicht unmittelbar.

Es ist nicht ganz leicht, sich über dieß Verhältniß klar zu werden, allein dieß hat seinen Grund weniger in der Sache selbst, als in der Form der Darstellung, welche Solger wählen zu müssen glaubte. Er schlägt nämlich weder den Weg ein, zuerst die allgemeine Grundlehre zu erörtern, und aus ihr die besondere Sphäre abzuleiten, noch behandelt er diese zuerst für sich, um sie dann auf das Allgemeine zurückzuführen, sondern mitten in der Untersuchung über das Schöne findet er es nothwendig, sich auf die allgemeinste und höchste Aufgabe des Denkens einzulassen (I. S. 146). Und da wird nun ihre Lösung selbst, zufolge der Gelegenheit, bei welcher sie vorgetragen wird, und des Zweckes, zu welchem sie zunächst dienen soll, obgleich an sich theosophisch, unter einem gewissen ästhetischen Gesichtspunct aufgefaßt, welcher, in Verbindung mit der schon genannten „Thätigkeit", die, weil sie beiden Gebieten, dem theosophisch-speculativen und dem ästhetischen, gemeinschaftlich ist, sich als eine einzige durch sie hindurch

---

in seinem Buch über Shakspeare Stoff zu einer langen Abhandlung geben; wie denn Solger's Buch öfter, gleich classischen Denkmälern anderer Art, als Steinbruch hat dienen müssen.

zu continuiren scheint, der Anschein der Vermischung jener beiden Gebiete bewirkt, und zwar geräth er dadurch in diese Klemme, daß er die wahre Auffassung mittelst einer gewissen immanenten Dialektik aus jenen Schelling'schen Ansichten selbst, zu entwickeln sucht, in denen das Speculative und Ästhetische wirklich vermengt ist.

Betrachten wir also zunächst Solger's allgemein speculative Grundlehre.

Daß er in dieser im Allgemeinen von Schelling ausgegangen, ist unverkennbar. Das Organ, mit welchem er die höhere Welt, die Welt der göttlichen Wahrheit, auffaßt, ist eine intellectuelle Anschauung, und sein Verfahren, die Zweitheilungen, in welche seine ganze Lehre zerfällt, daraus abzuleiten, daß er die Sache bald von der einen, bald von der andern Seite betrachten heißt, ruht so sehr auf dem ähnlichen Schelling's, daß er, wenigstens im Erwin, sogar vergißt, für dasselbe eine Rechtfertigung der Art, wie sie bei diesem in der Lehre vom absoluten Gegensatze vorliegt, zu versuchen. Die näheren Anknüpfungspunkte anzugeben ist freilich schwierig, denn Schelling's Schriften zeigen seine Lehre entweder in beständiger Um- und Fortbildung begriffen, oder wählen wenigstens zu ihrer Darstellung immer neue Gesichtspunkte. Indessen haben wir in diesem Falle einen äußeren Fingerzeig an dem Umstande, daß Solger den Namen eines seiner Mitredner dem „Bruno" entlehnt. Man darf nämlich daraus vielleicht schließen, daß ihn auch der Inhalt dieser Schrift besonders beschäftigt habe. Dazu ist sie in der Reihe jener früheren Schriften Schellings, welche der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, die letzte, also wohl diejenige, in welcher sich seine frühere Lehre am meisten entwickelt zeigt. Und in der That reicht das Zurückgehen auf sie vollkommen aus, um Solgers Verhältniß zu Schelling anschaulich zu machen.

Die Schelling'sche Lehre war durch die scharfe Einseitigkeit der Fichte'schen Ansicht, durchaus nur dem Subjectiven und Idealen eine ewige Wesenheit beizulegen, hervorgerufen. Diese Ansicht erlaubte ihrer Natur nach keine Widerlegung, aber indem

sie in den unendlichen Progreß der praktischen Ueberwindung des Objectiven und Realen auslief, lag darin selbst schon, daß dieses ebenso ewiger Natur sei, wie jenes. Natürlich konnte nun nicht die Rede davon sein, beide Principien unvermittelt neben einander zu stellen; noch weniger war ein Uebergang vom Einen zum Andern oder gar eine Vermengung in einem dritten zuzulassen. So entstand der Begriff der absoluten Identität, welche den strengsten Gegensatz nicht nur zuläßt, sondern fordert. Eben diesen finden wir in Bruno dialektisch entwickelt (S. 39 — 45 2. Aufl.). Namentlich aber wird dargethan, wie Einheit und Gegensatz, oder das Unendliche und Endliche selbst eine solche gegensätzliche Einheit bilden, indem (S. 63) das Endliche gerade dann dem Unendlichen absolut identisch sein müsse, wenn es im höchsten Sinne endlich, das heißt, unendlich endlich sei, so wie ja auch nicht dem Steine, der sich vom Ganzen nicht abzusondern wisse, sondern dem menschlichen Ich, dieser höchsten Absonderung, das Ganze als solches aufgehe. Eine solche Einheit ist nun das Höchste, was die Identitätsphilosophie kennt; wo sie nachgewiesen ist, darf Nichts weiter gefordert werden, und namentlich besteht die Ableitung aus derselben, auf welche die besonderen Gebiete des Daseins Anspruch zu haben scheinen, in nichts Anderem, als daß zunächst eben dasselbe, woraus jene Einheit in unserm Denken zu Stande kam, unter die Formel gefaßt wird, es sei ein außer der Einheit aufgefaßtes, und darum niemals ohne die Beimischung des ihm Entgegengesetzten zu denkendes Glied derselben, und sodann für alles Uebrige ein ähnlicher Ausdruck gesucht wird. Daß aber dergleichen außer der Einheit aufgefaßt werden kann, dies darf man selbst nicht aus dem Ewigen ableiten wollen, so daß dasselbe etwa die endlichen Dinge als zwar nicht an und für sich, aber doch für ein Bewußtsein seiende setzte, sondern die endlichen Dinge sind nur für das Endliche selbst, insofern es nicht das Unendliche ist, und in seiner Sphäre, endliche, und daß überhaupt ein Bewußtsein existirt, ist selbst eine Endlichkeit, denn es ist ein Ideales, das real gedacht wird; insofern aber das Endliche und Unendliche absolut identisch sind,

oder in Betracht des Ewigen, sind jene Dinge in ewige Einheit versenkt.

Die ganze Lehre hat also einen durchaus regressiven Character. Es kommt ihr nur darauf an, ein Princip zu finden, auf welches sich Alles zurückführen lasse; daß nun auch wieder etwas aus demselben abgeleitet werde, liegt nicht eigentlich in ihrem Bedürfniß; wenn dieß geschieht, so ist's nur für uns; es ist gewissermaßen nur eine Probe des früheren regressiven Verfahrens; eine reale Bedeutung hat es nicht, denn das Ewige selbst leitet nichts aus sich ab.

Es versteht sich, daß nur auf diesem Wege, das heißt, mittelst Entgegensetzung einer totalen Sphäre des Endlichen zu den Problemen und Auflösungen der späteren Freiheitslehre zu gelangen war. Auch finden wir (S. 69) eine Stelle, welche die Keime der Abhandlung von der Freiheit schon ganz deutlich enthält. „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Act göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". Allein wenn dergleichen schon hier vorkommt, so rührt dieß nur daher, daß den reinen Begriffsverhältnissen bereits etwas Höheres supponirt wird. Dieß zeigt sich namentlich bei der S. 70 — 139 versuchten Ableitung des Bewußtseins. Schon oben haben wir angeführt, wie das Ich als Beispiel des unendlich-Endlichen gebraucht wurde. Dieß ist es auch, und zwar das Höchste, ja das unendlich-Endliche selbst, aber mittelst dieser Formel wird es nicht erschöpft, ebensowenig wie durch das Hegel'sche Für-sich-sein. Nun soll S. 139 damit, daß das Unendliche auf sich selbst bezogen wird, das Ich ausgesprochen sein. Allein alles Beziehen der Art ist hier nur unser Beziehen; „das Unendliche kommt zu dem

Unendlichen" sagt Schelling, aber dieß darf er nicht unmittelbar darauf ein „Zusichselberkommen des Unendlichen", was freilich das Ich ist, nennen. Er trägt also in die reine Begriffsbeziehung eine That hinein, und so lag es ihm nahe, auch in der obigen Stelle von dem Willen des Endlichen zu sprechen.

Indessen über diese Verhältnisse konnte Solger schon darum, weil er, als die Abhandlung von der Freiheit erschien, ohne Zweifel schon seinen eigenen Weg der Forschung eingeschlagen hatte, keine vollkommene Uebersicht haben. Er mußte also selbst auf eine Lösung der Aufgabe bedacht sein. Denn je siegreicher der regressive Weg von Schelling zurückgelegt war, um so unabweislicher mußte das Bedürfniß sein, sich die ewige Einheit nunmehr nicht gleichsam apagogisch, sondern direct zu beweisen, oder sie auf irgend eine Weise in ihrem eigenen Wesen zu begreifen, wie sie sich als solche bethätigt.

Der Ausdruck, welchen Solger für dieses Wesen des Absoluten fand, ist der einfachste, der sich in diesem Zusammenhange denken läßt. Den neueren Versuchen, welche eben auf die Abhandlung von der Freiheit gebaut sind, gegenüber, möchte man ihn selbst zu einfach und unmittelbar finden, und ihm eine gewisse Ungeduld Schuld geben. Solger hatte sich, von Schelling nicht befriedigt, selbstständig in das Studium der modernen Einheitslehre, der Ethik des Spinoza versenkt, und hieraus entwickelte sich seine Lehre, daß das Absolute als Einheit von Product und Thätigkeit zu erfassen sei. Diese Zweiheit liegt bei ihm einem ähnlichen Schematismus zu Grunde, wie bei Schelling die des Idealen und Realen, die sich auf dieselbe Quelle zurückführen läßt. Schelling selbst würde freilich sehr gegen sie protestirt haben. Er sagt ausdrücklich (Bruno S. 167): wer das Absolute als Thätigkeit bestimmen wollte, würde sich gänzlich von der Natur desselben entfernen, denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Sein sei nur in der abgebildeten Welt. Dagegen würde es nichts verfangen, wenn man erwiedern wollte, es sei ja eben bei Solger das Absolute die Einheit von beiden. Denn dieß ist hier nicht in dem Sinne zu verstehen, wie man dergleichen bei

Schelling nehmen muß, daß das Absolute an sich weder das Eine noch das Andre sei, sondern es ist bei Solger beides: die Thätigkeit producirt nur sich selbst, aber als Producirte ist sie denn doch, sich als der Producirenden gegenüber, ebensowohl ein Sein wie jedes andre Product. Ebensosehr müßte Schelling sich gegen die weitere Fassung der Sache aussprechen. Schelling wollte keinen Uebergang zwischen der Einheit und dem Gegensatze, und so konnte er die Einheit beider als die unbestimmte Indifferenz bezeichnen. Solger aber ging auf einen Uebergang aus, und bedurfte also eines Bestimmten. Welches sollte nun dieses sein? „Von dem Besondern, sagt er (Erwin 1. S. 230) und Einzelnen der bloßen Erscheinung kann diese (die Thätigkeit, in der die Schönheit besteht), wie es scheint, nicht aufsteigen zum Göttlichen; denn in dem Einzelnen als solchen ist dieses Wesen nicht; es muß also wohl die Thätigkeit sein, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt und selbst wirklich wird". Noch entschiedener fällt der Unterschied in Bezug auf das Ideale und Reale in's Auge, so daß es sogar von den Hegelianern als ein Fortschritt Solgers über Schelling namhaft gemacht wird, daß von ihm das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt worden sei. Nämlich Schelling (Bruno S. 77 ff.) sagt: „Absolutes Bewußtsein ist die Einheit nur sofern du sie als Princip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist — Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche eben so real und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser". Das Erkennen ist also etwas Einzelnes, dessen Heraustreten aus dem Absoluten (Bruno S. 80) ebensowohl erst nachgewiesen werden muß, wie

das des Sein's. Dagegen erklärt sich Solger in seinem Gespräch über Sein, Nichtsein und Erkennen (Nachgelassene Schriften II. S. 257) mit ausdrücklichen Worten. Er will nicht das Ideelle und Reelle jedes für sich abgeleitet und betrachtet wissen, sondern das Eine, in dem beides vorhanden sei, soll als solches und nicht bloß zu jener Zweiheit entwickelt werden. Es ist dort so eben die intellectuelle Anschauung der Identität von Sein und Erkennen gewonnen „Du verstehst es, sagt A., doch nicht so, daß sich dieses Eine Ursprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengesetzte Hälften spalte, und so in's Unendliche nach verschiedenen Richtungen auseinander gehe"? Dieß geht offenbar auf den Schelling'schen Gegensatz des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. „Mit nichten, antwortet B. Es ist mir erfreulich, daß ich nicht nöthig habe, diese Ansicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine ist ja schlechthin und an sich ursprünglich Eins. Wenn es aber, sagt wieder A., das ist, woher kann ihm der Gegensatz mit sich selbst kommen? B.: Eben aus dieser seiner eigenen Gleichheit mit sich selbst. Unsere innerste Erkenntniß ist nichts anderes als eine Erkenntniß dieser reinen Einheit, das ist eine Erkenntniß des Sich-selbst-gleichseins. Diese Erkenntniß muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja alles ist. Es muß also sich selbst als eine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntniß nun ist die Form seines Seins. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, in's Unendliche sein eigenes Subject und Object sein". Hieraus entsteht aber (S. 261) ein unendlicher Gegensatz, weil das Absolute, um wirklich zu sein, nicht bloß die Identität der Identität und des Unterschiedes, sondern auch sich *wirklich* entgegengesetzt sein muß; und die Ueberwindung dieses Gegensatzes ist dadurch dann selbst eine wirkliche, also eine beständige Thätigkeit. Es ist also nichts Anderes vorhanden, als Thätigkeit, welche beständig sich selbst als Product setzt; was Solger ohne zeitlichen Uebergang denken zu können glaubt (Erwin I. S. 245.).

Ohne für jetzt näher auf die Kritik dieser Ansicht eingehen

zu wollen, müssen wir doch bemerken, daß sie, so speculativ sie gemeint ist, doch auf ähnliche Weise, wie nach einer Bemerkung in einem früheren Hefte dieser Zeitschrift (Bd. I. Heft 2. S. 168) bei manchen der jetzigen Philosophen der Freiheit sich eine Dosis äquilibristischer Freiheitsansicht mit einmischt, mit dieser unvermittelten Einheit des idealen und realen Elementes noch mit Einem Fuße im Deismus steht. Solger drückt sich (Erwin II. S. 12) auch so aus: „Das Denken Gottes ist ein schaffendes, und was aus ihm hervorgeht, ist das selbstdenkende Dasein der Dinge, die wir also, indem sie aus dem Gedanken Gottes hervorgehn, und seinen Begriff wiederum als einen selbstthätigen und lebendigen in sich ausdrücken, in einem ganz eigentlichen, aber doch über den gemeinen erhabenen Sinne, wohl als die Sprache Gottes bezeichnen können." Wenn es den Deismus ausmacht, daß den einzelnen Dingen als solchen ein nur zufälliges, äußerliches, auf Willkür beruhendes Gesetztsein durch Gott beigelegt wird, so ist diese Stelle deistisch. Ein schaffendes Denken, das mit dem Sprechen verglichen werden kann, wird es immer nur mit dem Einzelnen zu thun haben, denn das Gesprochene ist immer nur Aeußerung des Sprechenden; bildet kein abgeschlossenes Dasein ihm gegenüber, wie wir uns ein vernünftiges Weltganzes denken müssen, durch dessen Begriff allein sowohl die abstracte Transscendenz als Immanenz abgewiesen werden kann. Und wenn man etwa Solgern lieber die letztere beilegen wollte, da ja bei ihm die Dinge in ihrer Einzelnheit nicht als von Gott ausgehend gedacht, sondern als in ihm beschlossen angeschaut werden sollen — sie sollen „bestimmte Punkte sein in der Linie, die die göttliche Thätigkeit beschreibt": so schlägt diese Immanenz, abgesehen davon, daß sie auf diese Weise nur in der Phantasie besteht, an sich selbst zur Transscendenz um, weil eben die Dinge eine wirkliche Existenz nur haben können in der Reihe der endlichen Ursachen, wie sie eben hier gedacht sind, nur etwa in einem ganz psychologisch vorgestellten vorweltlichen Denken Gottes vorkommen könnten. So daß also die ganze theosophische Anschauungsweise Solgers nichts ist als ein erster Versuch, den Deismus

zu verlassen, ohne damit in den Pantheismus zu verfallen, wie denn auch schon Lessing, gleich Solgern durch die Lectüre des Spinoza angeregt, zu demselben Zwecke ein schaffendes Vorstellen Gottes, — und darauf läuft es ja im Grunde auch bei jenem hinaus — angenommen hat.

So viel also für jetzt von den allgemeinen speculativen Grundlehren Solgers.

Gehen wir nun zu seinen Ansichten über die Schönheit, wie sie uns besonders in der Kunst vorliegt, über, so scheint es ihm am nächsten gelegen zu haben, dieselbe für die speculative Anschauung, in der wir eben der Emanation der einzelnen Dinge aus Gott inne würden, zu erklären, was freilich theosophisch genug wäre. Auch werden wir weiterhin sehen, wie er dieser Ansicht eine gewisse Hinterthür offen zu lassen weiß. Allein zunächst verhält sich die Sache anders.

Die göttliche Thätigkeit verwirklicht sich, wie angeführt, nach Solgers Lehre in einer Reihe von Producten, die damit in sich selbst Thätigkeit sind, und schaut sich in ihnen an. Aber sie würde sich nicht vollständig verwirklichen, wenn es nur in einzelnen Producten geschähe; sie muß sich auch in ihrer Totalität, als schaffende Thätigkeit, aus sich heraus in die Wirklichkeit setzen. So wird dieselbe also „zum Bewußtsein einzelner menschlicher Wesen, oder zur Phantasie der wirklichen, in der Erscheinungswelt gegebenen Menschen, die eine Kraft einzelner und besonderer menschlicher Seelen ist" (Erwin II. S. 15). Die Phantasie ist also die Kraft in uns, welche jener göttlichen Schöpfungskraft entspricht, oder in welcher vielmehr eben diese zum wirklichen Dasein in der erscheinenden Welt gelangt. Und diese Kraft ist es, welche wir im Schönen und in der Kunst in ihrem Wirken anschauen. Die Kunst ist eine Nachahmung des göttlichen Schaffens (I. S. 262); ebenso wie die göttliche Thätigkeit sich nur im Producte setzt und anschaut, so ist auch die Phantasie des Künstlers „im bestimmt gebildeten Stoffe selbst enthalten und untrennbar von ihm, so daß sie, aus ihrem eigenen Kern erwachend, auch schon die volle Ausbildung ihrer selbst, in gegenwärtigen

lebendigen Wesen wahrnimmt. So ist sie durch ihre eigenen Werke überrascht, und ehe sie ihre Thätigkeit und ihr eigenes Wesen erfassen kann, schon vollkommen gefesselt in ihrem Stoff. Die Seele ist nicht ohne ihr Werk, und ihr Werk ist ihr eigenes Dasein". Die Schönheit, welche von uns genossen wird, ist also zwar der Form nach etwas Speculatives, aber dem Inhalte nach an und für sich nicht, oder sie ist nur ein Analogon einer speculativen Anschauung. Denn wir gehen zwar, indem wir unser eigenes Thun anschauen, auf den innersten Kern unsers Wesens zurück, und dieser ist an sich, als Emanation der Gottheit, selbst ganz und gar göttlich: „denn du mußt nicht vergessen, daß die im Innern desselben — (des heiligen Gebietes, in welchem die Seele sich als wurzelnd in Gott ergreift) lebende und wirkende Gottheit auch das allgemeine göttliche Wesen ist, aus welchem eben an dieser Stelle die ganze Seele hervorgeht und sich in ihre eigene Welt des Daseins ausbreitet" (II. S. 17). Allein hier fassen wir ihn nur, insofern er der unsrige ist, und sich eben in diese seine eigene Welt des Daseins besondert; es mag die Schöpferkraft in uns von der göttlichen ausgehen, aber sie ist nicht ein bloßes Hindurchgehen dieser letzteren durch uns, sondern als solche in ihrer Totalität von Gott in die Wirklichkeit gesetzt; es kann also was im Einzelnen von ihr ausgeht, nicht als That Gottes, sondern nur als unsere That bezeichnet und angeschaut werden. „Die Kunst, heißt es noch auf der vorletzten Seite der Schrift (II. S. 286) sei „unser gegenwärtiges wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt".

Man wird nicht begreifen, wie wir zur Erörterung eines so einfachen Sachverhaltens soviel Aufwand an Worten machen mögen. Denn welcher einigermaßen philosophisch gebildete Leser der Solger'schen Schriften sollte sich über dasselbe täuschen können?

Wer dieselben wirklich gelesen hat, wird nicht so fragen. Der Sprachgebrauch, wie der Gedankengang, welchen S. befolgt, verdunkeln jenes Verhältniß aufs Aeußerste.

Der verwirrende Sprachgebrauch Solgers besteht darin, daß er auch die Anschauung, welche Gott von der Welt als Product

seiner Thätigkeit hat, und die uns, weil wir selbst nur Product, und somit für dieselbe nur ein Gegenstand sind, unzugänglich sein muß, eine Anschauung der Schönheit nennt, da es doch, seinem eigenen Ausgange von der sinnlichen Gestalt nach nur darauf ankam, das, was *für uns* eine solche ist, zu erklären.

Der Gedankengang seines Werkes aber, durch welchen er ganz natürlich auf diesen Sprachgebrauch, sowie auf die ganze Herbeiziehung des theosophischen Elementes seiner Philosophie verfällt, ist folgender.

Indem aus der aufgänglichen Fixirung der Thatsache der Schönheit, zufolge deren diese in der sinnlichen Gestalt ihren Sitz hat, hervorgeht, daß sie wesentlich ein *für uns* Seiendes sei, stellt sich ganz von selbst die Hauptfrage dahin, durch welche Geistesvermögen sie aufgefaßt werde, und welcher Geistessphäre sie angehöre? Es werden also zunächst diejenigen durchgenommen, die dem gemeinen Bewußtsein angehören — nämlich der Trieb oder das Bewußtsein der Lebendigkeit, das abstracte Denken und der freie Wille. Von allen dreien wird auf ächt dialektische Weise gezeigt, daß sie nur dann wesentliche Momente für die Erkenntniß des Schönen enthalten, wenn man sie über sich selbst hinaustreibt. So könne man wohl sagen, heißt es I. S. 24 ff., in der Schönheit sei der Trieb in seiner Totalität befriedigt; aber *als* Trieb geht er immer nur auf Einzelnes und ist selbst einzelner. Das Bedürfniß der Einheit veranlaßt die Unterredner, es mit dem Begriff zu versuchen. Aber durch diesen kann man das Schöne nur dahin aussprechen, daß es das Maaß sei, das sich selber messe, oder das Gemessene, das sein Maaß in sich selber trage: da doch der abstracte Begriff als Form wesentlich seinem Stoffe als ein Anderes gegenüberstehe. Einen Uebergang zwischen beiden scheint die Freiheit zu gewähren. Aber in Betreff dieser wird an der Fichte'schen Lehre, die dieselbe am consequentesten festgehalten, nachgewiesen, daß durch sie jenes Urelement der Schönheit, die Sinnlichkeit ganz und gar negirt werde. Endlich wird gezeigt, daß der platonisirende Intellectualismus, welcher ohne weitere speculative Vermittlung, das Schöne dadurch erklären wolle, daß

gewisse Urbilder der Dinge in demselben angeschaut würden, sich im Grunde über die Sphäre des gemeinen Bewußtseins nicht erhebe, indem man, wenn es darauf ankomme, sich bestimmt darüber zu erklären, was jene Urbilder am Ende seien, über die abstracten Begriffe, solle man aber ihre Beziehung auf die Dinge angeben, über ein gewisses praktisches Beziehen derselben von Seiten des Künstlers nicht hinauskommen. Es ergibt sich somit das Resultat, daß die Schönheit, die wir doch alle kennen und aufzufassen wissen, einer gewissen höhern Erkenntnißart angehören, daß sich in ihr eine andere Welt, als unsere empirische, offenbaren möge.

Die Kritik, welcher Solger hier und im Folgenden die früheren Ansichten über die Schönheit unterwirft, dürfte, wenn man von seiner Betrachtung Kants absieht, dessen Standpunkt er sich nicht auf totale Weise vergegenwärtigt zu haben scheint, leicht die ausgezeichnetste Seite seines Werkes sein, und ist, ebenso wie die Polemik gegen A. W. Schlegel, die er in seiner Recension von des Letztern Geschichte der dramatischen Literatur entwickelt (Nachgelassene Schriften II. S. 493 ff.), bis jetzt so wenig veraltet, daß sie sich in den Hauptpunkten noch gegen die Kunstlehren, welche heutigen Tages gäng und gebe sind, anwenden ließe, nur mit dem Unterschied, daß in diesen die Irrthümer, welche Solger einzeln widerlegt, zusammengemengt sind, so daß es vorerst nur darauf ankäme, dem Unverstand Methode zu leihen. —

Mit der Aufsuchung einer höheren Welt und Erkenntnißart für das Schöne ist der zweite Dialog beschäftigt. Es wird zu diesem Behuf zunächst wieder auf den vorhin erwähnten Intellectualismus zurückgegangen. Denn es durfte nicht verschwiegen bleiben, daß dieser dagegen protestiren würde, nur eine Anschauungsweise des gemeinen Bewußtseins zu sein, und daß er darin in gewisser Beziehung Recht habe. Nämlich die platonische Philosophie selbst kann sich zwar, wenn sie auch dem Inhalte nach manche Elemente enthält, die über das gemeine Bewußtsein hinaus liegen, doch ebensowenig über den Besitz eines sicheren Standpunktes legitimiren, wie irgend eine Philosophie, die sich mit dem

einfachen Wissen begnügt, und nicht von dem Wissen des Wissens ausgeht. Allein ganz anders verhält es sich mit der Schellingischen Reproduction derselben, welche doch, wo es sich von dem ästhetischen Gebrauche der Ideen handelt, im Grunde immer gemeint ist; denn hier werden diese letzteren in der That auf das Wissen des Wissens bezogen, und als Specificationen des Einen Seins und Wissens aufgefaßt. Daher läßt Solger den Anselm sogleich am Anfange des Gesprächs (I. S. 129) die Formel brauchen: die Bilder, über deren Verhältniß zu den Urbildern bis dahin nichts Genügendes hatte vorgebracht werden können, würden von den letztern selbst hervorgebracht, insofern dieselben Aeußerungen des Einen göttlichen Wesens seien; und die Dinge seien also schön als Hervorbringungen Gottes.

Wir sind hier zu der Auffassung gelangt, deren imposanter Charakter *) Solgers Geist mitten in ihrer Bekämpfung gefangen nimmt, und aus deren Irrgängen — den vieldeutigen! — sein Räsonnement sich nicht herauszuwickeln weiß. Von dem Hervorbringen Gottes kommt er auch da nicht los, wo er die den Menschen zugängliche Schönheit als etwas von denselben zunächst Unabhängiges darstellt.

Solger sieht zuvörderst sehr wohl ein, daß es in dieser Form mit jener Auffassung nichts sei. Die Gottheit ist offenbar nur ganz äußerlich herbeigeholt, um etwas Thätiges und Wirkendes zu haben. Es läßt sich aber nicht einsehen, wie sie in den einzelnen schönen Dingen auf andere Weise offenbar werden sollte, als in allen übrigen: denn alle Dinge sind ihre Hervorbringungen; soll ein Unterschied stattfinden, so muß man annehmen, daß sie die Reihe der endlichen Ursachen ganz willkürlich unterbreche; was eine ihrer unwürdige Ansicht ist, denn sie wird dadurch selbst zu einem einzelnen und endlichen Wesen. Der Intellectualist sucht

*) Inest enim homini quaedam *intellectus ambitio* non minor quam voluntatis; praesertim in ingeniis altis et elevatis — nämlich in dem Kleinen und Gewöhnlichen das Höchste sehen zu wollen: errorum Apotheosis. Baco de Verulam Nov. Organ. I. Aphor. 65.

sich durch die Formel zu retten, daß die Ursache, welche das Schöne hervorbringe, zugleich das allgemeine und ewige Wesen der Dinge selbst sei. Aber Solger erwiedert, das heiße nichts Anderes, als, „wir müssen um des Schönen willen den Gedanken von etwas erfinden, was wir zugleich als das Hervorbringende und zugleich als den Begriff desselben ansehen. Oder mit andern Worten, aus dem erscheinenden Schönen, weil es nun einmal da ist, und von uns für das Schöne gehalten wird, nehmen wir etwas heraus, nämlich eben das, wodurch es schön ist, oder seinen Begriff, und indem wir diesen zugleich als etwas für sich Bestehendes Wesentliches ansehen, wird uns derselbe zur Idee, oder zu jenem scheinbar ursprünglichen Muster" (I. S. 137). Auf dieselbe Weise, setzt er hinzu, werde auch von dem gemeinen Deismus das Ganze der Welt aus ihr herausgenommen und als besonderes Wesen, das ihre Ursache sei, „hypostasirt" — wie denn auch beide Anschauungsweisen, wie soeben gezeigt, vereinigt angetroffen werden. Auf diese Weise enthält also überhaupt jene sogenannte Welt der Urbilder vielmehr nur die Abbilder der sinnlichen Dinge, die nach ihr geformt sein sollen; die Einbildungskraft schafft dieselben, weil man ein unbestimmtes Bedürfniß fühlt, die letzteren aus einem höheren Gesichtspunkte anzusehen (S. 139). Es liegt also auch dieser Auffassung nur eine ganz endliche Erkenntnißweise zu Grunde.

Gleichwohl können diese endlichen Erkenntnißweisen hier nicht in dem Sinne aufgegeben werden, daß die höhere, welche hier gesucht wird, etwas Anderes sei als sie, etwas außer ihnen Liegendes. Denn es hat sich früher gezeigt, daß sich aus ihnen allen wesentliche Momente des Schönen entwickeln lassen. Es wird also die höhere Erkenntnißart in demjenigen bestehen müssen, was allen jenen endlichen zu Grunde liegt, oder es wird sich hier überhaupt nicht von einer einzelnen Thätigkeit des Menschen handeln, sondern von einer totalen Aeußerung desselben, also, insofern von der Erkenntniß die Rede ist, von der Erkenntniß an und für sich.

Und so geräth Solger in die allgemeinste und höchste Auf-

gabe des Denkens, von welcher die Schönheit erſt wieder abgeleitet werden müſſe (S. 147).

Es wird ſomit die Schönheit wieder eine Art von intellectueller Anſchauung, und das, was in ihr angeſchaut wird, die Welt ſein müſſen, wie ſie von Gott iſt; unſere gegenwärtige Welt wird im Schönen in eine höhere verwandelt ſein (I. S. 157), und das Schöne wird ſich nur dadurch vom Wahren, Guten, Seligen unterſcheiden, daß in ihm nicht irgend eine Beziehung der höheren Welt auf die Erſcheinung geſetzt ſein wird, — nämlich daß dieſe entweder jener ganz angemeſſen, oder aus derſelben hervorgegangen, oder ganz in ihr begriffen ſei — ſondern die höhere Welt ganz in der Erſcheinung ſelbſt erblickt werden wird (S. 169).

Dieß iſt nun offenbar durchaus nicht möglich, ſo lange wir ſowohl die Welt der Erſcheinung, als die des Weſens als bloß ſeiende betrachten. Denn da wäre doch immer die eine nicht die andere, und wollte man ſagen, die höhere ſcheine durch die niedere hindurch, ſo möchte dieß, wenn man ſich von dem bildlichen Ausdruck losmachte, immer nur wieder eine Verſtandesbeziehung enthalten; auch würde nicht die Erſcheinung als ſolche der höheren Welt angehören. Wir dürfen alſo überhaupt nicht die Schönheit in den daſeienden Dingen als ſolchen ſuchen, ſo daß ſie fertig vor uns läge: ſie wird nur in der thätigen Vereinigung beider Welten beſtehen können. Und da dieſe doch nicht von der Erſcheinungswelt ausgehen kann, ſo wird die höhere Erkenntnißart der Phantaſie, mittelſt deren wir das Schöne auffaſſen, darin beſtehen müſſen, daß wir der Thätigkeit inne werden, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt, und ſelbſt wirklich wird (S. 231).

Und ſo wären wir auf dem Gipfel der theoſophiſchen Auffaſſung angelangt.

Allein auf dieſem konnte es ſich Solgern nicht verbergen, daß dieſelbe die Schönheit in ein Gebiet zu verlegen zwingt, in dem ſie aus dem einfachen Grunde nicht zu Hauſe ſein kann, weil ſie, gehörte ſie ihm an, uns Menſchen vollkommen unzugänglich ſein würde.

Nämlich in der Thätigkeit, auf welche die Untersuchung jetzt geführt hat, muß im Gegensatze zu der einseitig subjectiven und die Erscheinung nur negirenden der Fichte'schen Philosophie eine doppelte Richtung unterschieden werden, erstlich die von Gott ausgehende Thätigkeit als solche, zweitens die Thätigkeit des Irdischen, sein eigenes Wesen, und damit zugleich das göttliche, in sich zu entfalten. Die erstere macht das Erhabene aus, die zweite das Schöne im engern Sinne, welche Bestimmungen aber beide, nach früheren Untersuchungen nur eine unvollkommene, werdende Schönheit enthalten; die volle Schönheit kann nur in der Vereinigung und Durchdringung von beiden bestehen, denn bei Gott muß Thätigkeit und vollendetes Dasein Eins sein (S. 245). Dieses läßt sich nun aber von uns in Bezug auf die existirenden Dinge nicht realisiren, und zwar eben darum nicht, weil wir immer von ihnen als existirenden, als in ihrer Existenz fixirten, werden ausgehen müssen. Denn angenommen, wir hätten zu diesem Range etwas der ganz gemeinen Verknüpfung der endlichen Ursachen und Wirkungen Angehöriges erhoben, so hätten wir vielmehr das Häßliche ergriffen, als das Schöne. Nun wird dieses zwar aufgehoben durch das Lächerliche, insofern wir in diesem uns, indem wir in der Sphäre des Endlichen verweilen, zugleich unendlich wissen; allein damit lassen wir das wirkliche Ding als solches im Rücken: wir setzen nur eine Beziehung desselben auf das Unendliche, nicht eine Gegenwart des letztern in ihm. Und indem so das Endliche für unsere Auffassung immer für sich bestehen bleiben wird, muß dieß auch mit dem Unendlichen der Fall sein. Denkt man sich auch beide im Schönen vereint, so wird doch das so verendlichte Unendliche in Gegensatz gegen das rein Unendliche treten und somit als ein der Vergänglichkeit und dem Untergange geweihtes, oder als ein Gegenstand der Trauer erscheinen, so daß auch hier die wahre, volle Befriedigung mit sich führende Schönheit nicht realisirt ist. Alle diese Schwierigkeiten fallen nur für das Wesen weg, welches nicht von dem Existirenden, das ihm von außen gegeben ist, auszugehen genöthigt ist, denn nur ihm wird es gelingen, die Dinge in Fluß

zu bringen: so daß es also, wenn die Schönheit eine Anschauung der göttlichen Thätigkeit in den Dingen ist, „nur für Gott ein bleibendes Schönes gibt, und weil eben sein Schaffen in Allem, für ihn auch Alles schön ist; für uns aber die Schönheit nicht allein in die Verhältnisse alles übrigen irdischen Scheines zerfließt, sondern sich durch das Grundverhältniß ihrer eigenen Bestandtheile in sich selbst zersprengt und etwas Unmögliches wird" (S. 261).

Also hätte sich nunmehr durch dieses widersinnige Endergebniß die ganze bisherige Untersuchung selbst als verfehlt erwiesen, oder es bedürfte wenigstens einer totalen Erneuerung derselben, um aufzufinden, an welchem Punkte der Fehler, der dasselbe herbeigeführt, seinen Sitz habe? — Nichts weniger als das. Es ergibt sich vielmehr aus dem zuletzt Aufgestellten für Solger die Lösung seiner Aufgabe ganz unmittelbar. Es ist Thatsache, daß wir das Schöne empfinden. Nun kann dieses nur für das Wesen vorhanden sein, welches die schönen Gegenstände selbst erschafft. Die wirklichen Dinge aber werden von uns nicht geschaffen; es kann also in ihrer Anschauung die Schönheit nicht bestehen. Folglich muß dasselbe einer Sphäre angehören, in der wir uns selbst schaffend verhalten. Als eine solche kann man die Kunst bezeichnen. Nur in der Kunst also gibt es für uns ein wahrhaft Schönes: in ihr schauen wir auf ähnliche Weise unser eigenes Schaffen als Product an, wie Gott das seinige in den wirklichen Dingen.

Es wird in diesem Zusammenhange und für die Leser dieser Zeitschrift nicht nöthig sein, darauf hinzuweisen, wie das Wort Kunst hier in einem rein geistigen Sinne genommen sei. Das Element der äußeren Existenz des Kunstwerkes kommt hier noch gar nicht in Betracht; in dem Streite, ob es auch außer der Kunst in der Bedeutung der Thätigkeit, welche solche Werke der sinnlichen Anschauung darbietet, oder der Gesammtheit dieser Werke selbst, ein Schönes gibt, ist hier nur erst insofern etwas entschieden, als allerdings den wirklichen Dingen als solchen die Schönheit abgesprochen ist; wobei jedoch noch unentschieden bleibt, inwiefern ihnen dieselbe etwa durch eine Reproduction von unserer Seite mitgetheilt werden kann; der Mythus fällt sosehr unter

den Solger'schen Kunstbegriff, daß man sogar die Frage stellen könnte, ob Solger sich überhaupt in dem letztern so gar weit über ihn erhebe: es wird überall unter der Kunst nichts verstanden, als die rein innerliche und damit zugleich immer und in allen Fällen idealgesetzte Schöpferthätigkeit des Menschen.

Nun wird man sich aber, je lebendiger man sich von diesem Resultat überzeugt hat, um so mehr von der Weise frappirt finden, in welcher die weitere Ausführung der Sache, im zweiten Theil des Erwin, verfährt. Denn es wird hier doch wieder die Schönheit im Lichte einer göttlichen Thätigkeit betrachtet, und das Schöne somit als ein Product Gottes behandelt; das so eben ausgeführte Resultat scheint ganz vergessen zu sein.

So schlimm ist es nun freilich nicht. Es wird nur, was dort inductorisch gefunden war, jetzt aus den höchsten Grundlehren deducirt (bis S. 14). Das künstlerische Schaffen wird hier als das gefaßt, in welchem sich die göttliche Thätigkeit, wie schon früher erwähnt worden, nicht als in einem einzelnen Producte, sondern in ihrer Totalität verwirkliche. Allein der ausschließliche Sinn, in welchem dieß genommen wird, gibt der Auffassung der Kunst allerdings wiederum einen theosophischen Anstrich, den sie nun nicht mehr verliert. Es war aber unsere Aufgabe, eine unmittelbar theosophische Bedeutung der Solger'schen Kunstlehre zurückzuweisen; jetzt sind wir zu dem Punkt gelangt, die mittelbare, welche derselben allerdings eigen ist, darzustellen.

Solger legt der Kunstanschauung keine speculative Wahrheit bei oder er identificirt sie nicht mit der Anschauung des Absoluten von sich selbst; er behauptet nicht, daß in ihr unser Ich mit dem göttlichen identificirt werde; sie soll nur dem ersteren als solchem angehören. Nun kann aber die Frage entstehen, was denn unser Ich im Grunde sei — in dem Sinne, wie Schelling, wie eben erwähnt worden, es für das unendlich Endliche oder das zu sich selbst kommende Unendliche erklärt — also überhaupt, welche Stelle im System des Alls es einnehme, oder welche Form der allgemeinen göttlichen Substanz es sei? Diese Frage wird von Solger

dahin beantwortet, daß der Mensch, insofern er Geist ist und geistig producirt, d. h. Künstler ist, nichts Anderes sei, als die in die Erscheinung eingetretene und daher von sich selbst als solcher immer noch durchaus unterschiedene Gottheit *selbst*, so daß also wir, die wir die Kunstthätigkeit wissenschaftlich betrachten, dieselbe, wenn sie selbst sich dessen auch nicht bewußt ist, — denn sie ist ja eben das aus sich herausgetretene göttliche Bewußtsein, — als eine ganz göttliche auffassen, und ihre einzelnen Erscheinungen auf diejenigen der göttlichen Thätigkeit als solcher zurückführen müssen — was dann so weit geht, daß das Anschauen unserer eigenen Thätigkeit, in welchem allein ein Schönes möglich ist, jenes Sichanschauen der Gottheit in den erschaffenen Dingen, welches uns unzugänglich sein muß, voraussetzt: denn das erstere ist nichts Andres als die Erscheinungs- oder Daseinsform des letzteren.

Und so glauben wir vollständig ins Licht gestellt zu haben, wie es mit Solger's Lehre gemeint gewesen. Auch wird man nunmehr begreifen, wie er glauben konnte, in derselben die Grundlage für eine vollkommene Erklärung der Kunstsphäre gefunden zu haben. Es liegt uns nunmehr ob, zu untersuchen, in wiefern sich dieß mit ihr leisten lasse, und namentlich unsere obige Andeutung zu rechtfertigen, daß Solger die Aufgabe nicht einmal, wie er selbst sie sich stelle, gelöst habe.

Solger sagt, wie oben angeführt worden, die Schönheit habe ihren Sitz in der Gestalt der Dinge (Erwin I. S. 16). Und dessen erinnert er sich, nachdem er sie auf die Thätigkeit zurückgeführt hat, sehr wohl. Erwin hält (II. S. 4) dieser letztern Auffassung entgegen, daß das Schöne doch immer etwas schon Vollendetes sei; woher es kommen möge, daß man geglaubt habe, die Kunst beruhe auf der Nachahmung der Naturdinge, die, als äußerlich *seiende*, dieß freilich in Bezug auf uns sein müssen. Es ist aber nach Solger's Lehre an eine andere lebendige Vollendung und Beschlossenheit in sich zu denken, und diese scheint ihm mit jener Thätigkeit so wenig unvereinbar, daß er es kaum noch nöthig findet, sich darüber weiter auszulassen. Denn wie die göttliche Thätigkeit nur darin wirklich ist, *daß sich die wirkli-*

chen Dinge aus sich selbst ihrer individuellen Natur nach ausbilden, so ist's auch mit ihrer Erscheinung, der künstlerischen, unmittelbar verbunden, daß die Bilder derselben sich gestalten.

Allein hiermit ist nun eben einerseits die Frage nach dem Verhältniß der Gestalt, insofern sie in der Kunst in Betracht kommt, zu der Thätigkeit, auf welcher dieselbe allerdings beruht, durchaus nicht getroffen, — womit zugleich jene Annahme der innern Einheit der göttlichen und künstlerischen Thätigkeit widerlegt sein würde — andererseits möchte aber auch, wenn dieß nicht zugegeben werden sollte, jene ganze Thätigkeit, mag man sie nun als göttliche oder künstlerische nehmen, die Probe einer scharfen Prüfung nicht aushalten.

Wenn man an der Spitze einer Untersuchung über das Schöne und die Kunst den Begriff der Gestalt entwickelt, so sollte man doch glauben, diese müßte in dem Sinne verstanden sein, in welchem sie diesem Gebiete eigenthümlich ist, nämlich als das Alles beherrschende und Allem maaßgebende Formprincip. Aber so ist's bei Solger nicht gemeint. Solger will mit diesem Ausdruck nur die vollkommene sinnliche Individualität des Schönen feststellen, im Gegensatz gegen die intellectualistische Ansicht, welche dasselbe als Abbild von irgend etwas Gedachtem auffaßte. Er hat bei ihm nichts Anderes im Auge, als die Naturgestalt der wirklichen Dinge. Etwas Weiteres kann er, dem ganzen Character seiner Lehre nach, nicht anerkennen. Das künstlerische Schaffen ist ihm nichts Anderes, als die Erscheinung des göttlichen; es kann also in ihm nichts vorkommen, als was in diesem enthalten ist. Zwar ist in der Kunst die göttliche Thätigkeit eben als Schaffen gegenwärtig, und somit ist dieselbe freilich nicht gerade in den Kreis dessen eingeschlossen, was uns empirisch vorliegt; sie kann auch das vorführen, was von Gott geschaffen werden könnte. Indessen bleibt dieß dem Princip nach ganz dasselbe: das Schöne wird auf diese Weise seiner Art nach immer ein bloßes Naturding sein, und die Einheit, welche in ihm stattfindet, eine solche, wie sie in der wirklichen Welt die Existenz der einzelnen Geschöpfe bedingt, und von den Gesetzen derselben bedingt wird. Dieß reicht

aber für das Schöne und die Kunst nicht aus. Hier finden sich Combinationen, die aus dem göttlichen Schaffen niemals hervorgehen können, denn sie widersprechen allen Gesetzen des Daseins. Man denke an die Centauren, welche zwei Herzen haben würden, wenn sie existirten. Nicht weniger unmöglich sind die geflügelten Göttergestalten. Denn was am menschlichen Körper der Arm ist, das ist beim Vogel der Flügel; es kann also nicht beides zusammengefunden werden. Gleichwohl sind dieß höchst bedeutende Kunstschöpfungen. Es muß also ihre Einheit und innere Möglichkeit ganz wo anders zu suchen sein. Ähnlich verhält es sich mit solchen Gegenständen, deren Schönheit blos in der Gruppirung besteht, wenn auch diese an sich nichts Unmögliches in sich trägt, z. B. mit der Landschaft; denn diese ist nur von einem bestimmten sinnlichen Standpunkt aus gesehen schön, während doch das Bewußtsein Gottes von ihr, angenommen, sie wäre überhaupt ausdrücklich in demselben gesetzt, jedenfalls nur auf ihre physikalische oder klimatische oder sonstige innere Wesenheit gerichtet sein könnte. Und so verhält es sich im Grunde mit allen Kunstwerken, diejenigen nicht ausgenommen, welche, wie Sculpturgestalten, äußerlich mit einem Naturwesen zusammenfallen: immer wird in ihnen ein Einheits- und gleichsam ein Schwerpunkt gesetzt sein, welcher der Natur als solcher durchaus fremd ist. Es ist weder etwas Physiologisches, was eine bestimmte Natur zu dem macht, was sie ist, noch ein psychologischer Ausdruck, noch auch eine Mischung von beiden, sondern etwas der Kunst ganz allein Angehöriges. Und dieses findet in Solger's Theorie, mag es ihm auch im Gefühl keineswegs unzugänglich gewesen sein, ja mag er vielleicht gerade um dieses Unnennbare unterzubringen, in die Sphäre eines andern Unnennbaren, des theosophischen Elementes seiner Philosophie geflüchtet sein, durchaus keine Stelle. Dieß beurkundet sich besonders in gewissen abstracten Reflexionen, die gänzlich außerhalb des ästhetischen Gebietes stehen bleiben, z. B. ob der männliche oder der weibliche Körper schöner sei (Erwin I. S. 23. 63). An sich und allgemein genommen ist weder der eine noch der andere jemals schön, sondern nichts als ein Naturproduct:

Schönheit läßt ſich immer nur von einem ganz beſtimmten, augenblicklich entweder ſinnlich oder doch in der Phantaſie — und zwar nicht der gemeinen Einbildungskraft, ſondern der intenſiven Anſchauung des Künſtlers — vor uns ſtehenden Körper ausſagen. Eben dahin gehört auch das Reden von der Schönheit, z. B. der Madonna überhaupt, oder der Idee derſelben. Eine ſolche gibt es für die Kunſt in dem Sinn, daß man ſie etwa als weſentliches Erzeugniß der chriſtlichen Welt betrachten und ableiten könnte, gar nicht; ſie iſt, wenn von ihr geredet wird, nichts als ein abſtractes Schema zugleich im Sinne Kant's und der Homeriſchen Unterwelt. Nur dieſe beſtimmte Madonna, etwa des Raphael, iſt etwas Äſthetiſches; empfindet man bei jener Abſtraction einen äſthetiſchen Eindruck, ſo iſt's, weil man bei ihm im Grunde an ein beſtimmtes Kunſtwerk denkt. Wir müſſen uns in dieſem Gebiete, mit Ausnahme eines Verhältniſſes, das der antiken Kunſt angehört, bei dem es ſich aber auch nicht ſowohl um einen Begriff, als um eine Anſchauung handelt, zu einem vollkommenen Nominalismus bekennen: die entgegengeſetzte Anſicht ſetzt, ohne es zu wollen, an die Stelle der reinen Kunſteinheit eine ſolche, welche der Natur oder Geſchichte, überhaupt dem Daſein angehört.

Hiemit wäre nun auch die Thätigkeit in dem Sinne, in welchem Solger das Schöne und die Kunſt auf ſie zurückführt, im Grunde ſchon abgewieſen. Denn dieſe iſt in ſeiner Weltanſchauung eben nur eine ſolche, die Naturgeſtalten hervorbringt; wird die Exiſtenz einer andern Art von Geſtalten nachgewieſen, ſo tritt ſie in den Rang einer unzureichenden Hypotheſe. Doch iſt die Art und Weiſe, in der er mit ihr experimentirt, zu lehrreich, und trägt ihre Widerlegung zu ſehr in ſich ſelbſt, als daß wir ſie hier nicht bis zu Ende verfolgen müßten.

Es iſt nämlich die Kunſt für Solger doch nicht blos das Setzen von Producten, die denen des göttlichen Schaffens parallel ſtehen, ſondern zugleich, wie wir oben geſehen haben, eine höhere Erkenntnißart, das heißt, es wird in ihr die Thätigkeit ſelbſt angeſchaut, und ſo wird alſo, was der Kunſt als ſolcher angehört, namentlich aber die Weiſe, in der dieſelbe ſich bald auf dieſes bald

auf jenes Gebiet der natürlichen Production zu beschränken pflegt, als jedesmalige totale Form der Thätigkeit selbst nachgewiesen werden müssen; woraus denn hinterher wieder die Aufgabe entsteht, zu zeigen, wie bei diesem völligen Eingehen in's Besondere die letzte Grundlage und das, wodurch alles Andere erst möglich werde, eine allgemeine That sein müsse, durch welche die Kunst überall Kunst, und zwar die ganze Kunst sei.

Der erstere Zweck wird im dritten Gespräch verfolgt, der zweite im vierten.

Das Princip, aus welchem sich hier die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Besonderen überhaupt herleitet, ist die schon genannte Doppelseitigkeit der Thätigkeit, vermöge welcher dieselbe in Einer Einheit zugleich das Setzen eines Productes vom Allgemeinen her, und das Sichselbstsetzen dieses Productes ist, und ein Fortschritt wird sowohl innerhalb der Lösung der einen Aufgabe, als auch beim Übergange von der einen zur andern dadurch bewirkt, daß man inne wird, daß jene Richtungen der Thätigkeit nur ihrer Verschiedenheit nach gesetzt seien, nicht aber in ihrer Einheit, die doch bei Allem, was existirt, im Grunde vorhanden sein muß.

Nachdem Solger den Begriff jener Einheit der allgemeinen und besonderen Thätigkeit durch Behandlung einiger Fragen, die nur durch ihn gelöst werden können, nämlich in wiefern die Kunst erlernbar sei (II. S. 31), und wie es sich in wahrer Kunst mit Idealisirung und Nachahmung der Natur verhalte, in's Licht gestellt hat, läßt er seine Unterredner durch ein ähnliches Problem, über das eigentliche Geschäft der Kritik (S. 38), zu einer Erkenntniß übergeleitet werden, von der man behaupten darf, daß sie, wie so manches in seinem Buche, bis auf den heutigen Tag nicht nur nicht die gebührende Beachtung gefunden habe, sondern geradezu unbemerkt und unentdeckt geblieben sei.

Man pflegt Solger'n zu den sogenannten Romantikern zu rechnen. Wir müssen es uns versagen, an diesem Orte, welcher für literarische Untersuchungen nicht bestimmt ist, genau zu erörtern, in wieweit dieß richtig ist; es werden unten noch einige Punkte erwähnt werden, die dabei in Betracht zu ziehen sein wür-

den. Jedenfalls erhebt er die Kategorieen, deren sich jene Männer zu bedienen pflegten, zu einer höhern Bedeutung. Die umfassendsten derselben sind bekanntlich die Ironie und der Gegensatz des Antiken und Romantischen. Beide faßt er so auf, daß sie nur der Kunst *als solcher* angehörten, und nicht dem Leben, auf welches jene Männer sie übertrugen. Von der Ironie wird weiter unten die Rede sein; das Antike und Romantische liegt dem zu Grunde, was Solger Symbol und Allegorie nennt.

Bekanntlich schreibt sich der ganze Gegensatz aus dem des Naiven und Sentimentalischen in Schiller's Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen her. Wem, um sich hiervon zu überzeugen, die innere Verwandtschaft dieser Dinge nicht genügt, dem läßt sich die Sache aus den früheren Schriften Fr. Schlegel's, die selbst im Stil an Schiller anknüpfen, augenblicklich beweisen. In Schiller's Schrift gehört der Gegensatz, ihrer ganzen Tendenz zufolge, ebensowohl der Dicht- als der Denkweise der verschiedenen Zeitalter an. Bei den Romantikern bekam er nach und nach mehr die letztere Bedeutung, wenn auch noch nicht auf so entschiedene Weise, wie bei Hegel und den Hegelianern, die ihn in ihrem Streben nach bestimmt ausgeprägten und durchgreifenden Gesichtspunkten durch alle geistigen Gebiete verfolgt haben; er ward dort meistens nur im Gebiete der Litteraturgeschichte angewendet. Solger erkannte, daß er *seiner Natur nach* nur der Poesie und Kunst angehöre, und glaubte auf diese Weise in den Besitz einer nothwendigen Ableitung desselben gekommen zu sein, da er bis dahin nur aus historischer Wahrnehmung empirisch aufgenommen worden sei.

Indem er nämlich die wahre Kritik als eine rein immanente bestimmt, weil sich die Thätigkeit der Kunst und ihr Product auf keine Weise als etwas einander Äußerliches vergleichen lasse, sondern jene vollkommen in dem letztern — was freilich, unserer obigen Darstellung zufolge, im Grunde bei Solger immer nur ein Naturproduct sein kann — versenkt sei, hält er nur mit voller Consequenz fest, was man unter dem Antiken zu verstehen pflegt, ein Geistiges, das durchaus in der Form der Objectivität verharrt.

In das praktische Leben übertragen ist diese eine Fabel; in diesem könnte solche Naivität nur als eine Geistesabwesenheit auftreten, wie man sie in der That an ausgezeichneten Künstlern zu bemerken glaubt; — da uns doch die Griechen — die römische Welt paßt ohnehin in den ganzen Gegensatz nicht, — auch als praktische Muster vorleuchten, was sie ohne eine höchst umfangereiche und intensive Thätigkeit der subjectiven Reflexion nicht sein könnten. Dagegen für die Kunst ist dieser Begriff nothwendig, denn diese kommt gar nicht zu Stande, als insofern die Thätigkeit in dem Werke erloschen, oder (dieß setzt Solger selbst als gleichbedeutend) vollkommen gegenwärtig ist (II. S. 47).

Nun ist aber doch die Thätigkeit hier nur nach der Einen Seite hin gegenwärtig; sie erscheint ganz als Thätigkeit des Productes. Es muß aber auch zur Erscheinung kommen, daß sie an und für sich selbst Thätigkeit des Allgemeinen sei — und dieß ist das Romantische, oder nach Solger's Bezeichnung die Allegorie. Dieß scheint schon weniger auf die Kunst als solche bezogen werden zu müssen, da es ja gerade ein Hinausgehen über die Beschlossenheit des Kunstwerkes enthalte; wie man denn auch gewohnt ist, es mit dieser in der romantischen Kunst so genau nicht zu nehmen. Indessen dieß möchte nur insofern zu rechtfertigen sein, als sich diese letztere freilich weniger genau an die Beschlossenheit des Naturproductes anschließt; soll aber jenes Hinausgehen nicht blos eine vage Vorstellung, sondern eine Anschauung sein, so wird sie eine bestimmte Anschauung sein müssen, und damit sich ganz von selbst zum Kunstwerk gestalten. Es ist in dieser Zeitschrift schon früher einmal, bei Gelegenheit christologischer Untersuchungen, eine Äußerung in den von Heyse herausgegebenen Vorlesungen Solger's über Ästhetik, die wir hier in diesem Aufsatze weiter nicht citiren, weil sie, statt den Erwin zu erläutern, vielmehr ohne denselben gar nicht verstanden werden können, angeführt worden, daß die Idee etwa des Erlösers als symbolisch oder allegorisch, oder, wie dieß dort ausgedrückt wurde, mythisch nur in Bezug auf die Kunstdarstellung desselben bezeichnet werden könne, an und für sich aber einem ganz andern Gebiete angehöre.

Nun ist aber doch ebenso wenig, wie das Symbolische schon allegorisch ist, das Allegorische zugleich symbolisch. Das in der sinnlichen Erscheinung Beschlossensein und das Kundgeben einer höheren Welt in derselben sind zwei ganz verschiedene Dinge, die, wenn sie die Eine Schönheit ausmachen sollen, irgendwo vereinigt sein müssen. Hierin liegt die Nothwendigkeit des Fortschrittes über jenen Gegensatz. Es ist mit diesem nur erst die allgemeine Idee der Schönheit aufgestellt, und nicht begriffen, wie dieselbe in einem Werke bestimmter Gattung gegenwärtig sei (S. 72); mit jenem allgemeinen Medium, in welchem sowohl die Beschlossenheit des Productes in sich, als auch das Hinausweisen desselben über sich erscheinen sollte, ist noch gar nicht Ernst gemacht; jene Richtungen sind nur noch als Anschauungsweisen des Künstlers aufgefaßt, nicht aber gezeigt, worin sie als Product wirklich seien, und damit also erst in Wahrheit ein Schönes ausmachen.

Welches wird nun dieses gemeinschaftliche Medium, diese Wirklichkeit sein?

Ziehen wir in Betracht, daß Solger es hier überhaupt nur mit der idealen Seite der Sache zu thun hat, mit der Thätigkeit, welche der göttlichen analog sei, als in welcher die besonderen Dinge ideal gesetzt seien, wie in jener real: so können wir es nur consequent finden, daß er hier die Sprache nennt, und als die Ur- und Hauptkunst, oder die, welche zunächst mit der Phantasie selbst identisch sei, die Poesie betrachtet wissen will.

Hierbei ist jedoch die Sprache nicht zu nehmen als dieses in sich beschlossene System von articulirten Leuten, welche sich zu dem Inhalte nur als Zeichen verhalten, mag auch ein gewisser in einem oder dem andern Sinne nothwendiger Zusammenhang des Zeichens und des Bezeichneten stattfinden, dessen eigentliche Beschaffenheit jener physiologisch-psychologischen Wissenschaft nachzuweisen aufbehalten bleiben muß, zu der bis jetzt noch die ersten Anfänge fehlen. Solger faßt sie in dem Sinne des Sprechens, oder der „Erkenntniß selbst, insofern dieselbe auch äußerlich zur Erscheinung gelangt" (S. 74): dadurch, sagt er bald darauf, „unterscheidet sich eben unser thätiges Denken von

dem göttlichen, daß dieses sich durch die Dinge selbst als seine Sprache äußert, das unsrige aber nur in dem, was wir gewöhnlich Sprache nennen". Es ist nämlich bei Solger — ein Umstand, an den wir auch weiter unten noch mehrfach werden erinnern müssen, — das Erkennen nicht, wie wir dieß von Hegel her anzunehmen gewohnt sind, der aber damit nur dem, was alle frühere wissenschaftliche Philosophie wollte, einen bestimmten Ausdruck gegeben hat, die rein ideale Bewegung der Sache selbst — sondern, wie das göttliche Denken durchaus ein schaffendes sein soll, so wird von unserm Philosophen auch dem menschlichen an und für sich eine gewisse persönliche Realität beigelegt, vermöge deren es sich als Product aus sich heraussetze; es wird mit der Lebendigkeit des Individuums durchdrungen, und so konnte er auf eine ziemlich unkritische, aber zu jener Zeit sehr verbreitete Weise — man denke an Fr. Schlegel, der die Litteratur mit dem „Worte", dem Logos, in Verbindung setzt, wodurch sein Übergang vom ästhetischen zum religiösen, wenn auch selbst noch ästhetisirenden Interesse erklärt wird — jenes physiologisch psychologische Erzeugniß als die Daseinsform des Erkennens selbst auffassen. Und wenn die Sprache dieß an und für sich sei, erklärt er ferner, so werde sie in der Poesie als solche erkannt, und damit freilich zu einer verklärten Gestalt erhoben.

Nichts desto weniger ist auch hier die Aufgabe wieder nur auf eine einseitige Weise gelöst. Denn es kann sich uns eben vermöge jener Beziehung der Sprache auf den Mittelpunkt des Erkennens nicht verbergen, daß hier die Phantasie wiederum nur als Thätigkeit, nicht aber als Gegenstand gesetzt sei (S. 81), was doch, wenn es sich mit dem Andern nicht unmittelbar verbinden lassen sollte, doch wenigstens ebenso nothwendig ist. Dieses aber wird geleistet in den übrigen Künsten, welche wegen dieser ihrer Stellung zu der Poesie sich den Gesammtnamen der *besonderen* Künste gefallen lassen müssen.

Wir verfolgen die weitere Entwickelung nicht tiefer in's Einzelne. Wer die bisherige Darstellung gefaßt hat, muß schon ahnen, worauf es hier hinauslaufen wird. Der Formalismus des

Verfahrens in dem abwechselnden Setzen der Thätigkeit und des Productes ist schon in dem Obigen unverkennbar. Das System der Künste ließe sich nach Solger in folgender Tafel darstellen:

1) Die ganze Thätigkeit als solche wirklich geworden in der Sprache, ist die Poesie;
2) nach der Seite des Productes aufgefaßt aber ist sie
   a) im Körper als dem Product κατ' ἐξοχήν:
      α) rein als einzelnes Product gesetzt die Bildhauerei;
      β) das Körperliche als die Thätigkeit, die alles umfaßt, das Licht, die Malerei;
   b) in der Seele, als der selbst als Product gefaßten Thätigkeit
      α) als Thätigkeit in dem, was nicht sie selbst ist, den Anschauungsformen und Gesetzen des Räumlichen, die Baukunst;
      β) die Seele als reine Seelenthätigkeit existirend unter der Form des Zeitlichen, die Tonkunst.

Von der Zulässigkeit dieses Schematismus nach formaler und realer Seite hin abgesehen, ist es einleuchtend, daß sich Solger'n selbst, um so mehr er mit ihm die Aufgabe der Ableitung des Einzelnen gelöst glaubte, um so gewisser eine neue Aufgabe ergeben mußte. Es versteht sich nämlich von selbst, daß die obigen Abtheilungen nicht so zu nehmen sein sollen, daß sie Theile der Kunst seien, sondern sie geben sich für Formen derselben, so daß in einer jeden derselben die ganze Kunst gegenwärtig sei. Damit wäre nun, wenn es sich etwa von einem Naturgebiete handelte, Alles geleistet, was man fordern könnte. Denn in einem solchen kann es nur darauf ankommen, daß wir, die wir eine wissenschaftliche Erkenntniß der Sache anstreben, über sie im Klaren sind. In der Kunst aber ist es anders. Diese kommt „im wirklichen Leben" ebensowohl wie die Natur, „immer nur einzeln und stückweise vor" (S. 128), das heißt, ohne daß das Individuum, insofern es ihrem Genusse hingegeben ist, an jene Ableitung der einzelnen Form aus dem Ganzen derselben denkt. Nun ist aber dieser Genuß selbst nur dadurch möglich, daß wir uns bewußt sind, in dem

Einzelnen die ganze und volle Schönheit zu besitzen. Folglich muß die ganze Kunst noch auf andere Weise, als vermöge jenes Ansich „in jeder Kunstübung, die es nur wahrhaft ist, gegenwärtig sein" (S. 129), oder die That, auf welcher die Kunst beruht, oder in der sie vielmehr besteht, muß ihrer letzten Wahrheit nach eine solche sein, welche das Einzelne zwar jenem Schematismus angemessen, aber nicht von ihm aus setzt, wie denn in ihm die Thätigkeit der Phantasie nach verschiedenen Seiten hin immer nur als Product, also als Inhalt, mithin nicht als sie selbst vorhanden war.

Natürlich ist nun diese Gegenwart der ganzen Kunst in der einzelnen Kunstrichtung nicht so zu nehmen, daß mit der einen die andern als einzelne vereinigt würden. Dieß würde keiner weiteren Erörterung bedürfen, wären nicht dergleichen Vereinigungen mehrerer, ja aller Künste im antiken Drama und im christlichen Cultus vorhanden, deren Beschaffenheit nach der vorangegangenen scharfen Sonderung der Künste um so mehr einer Untersuchung bedarf. Und dabei ergibt sich denn auch zugleich der Uebergang zur Erkenntniß der wahren Totalität. Denn da eine wirkliche Verschmelzung der Künste deßhalb unmöglich ist, weil das Wesen derselben von Haus aus in lauter einander entgegengesetzten Richtungen besteht, so kann jene Einheit, welche bei der Verbindung mehrerer derselben in den genannten Fällen allerdings erreicht wird, nicht in der Kunst als solcher, oder in der Verwirklichung der Idee, sondern nur außerhalb ihrer, also in der Idee selbst, liegen. Und in der That bezieht sich nicht nur in der modernen Vereinigung der Künste, dem Cultus, sondern auch in der antiken, dem Drama, die Kunst wesentlich auf die Religion, und findet in dieser ihre Bestimmung und gewissermaßen ihren Ruhepunkt. Hat nun aber eine solchergestalt verbundene Mehrheit von Künsten ihren Mittelpunkt außerhalb der Kunst, so muß ihn auch die einzelne dort haben, denn wie könnten sie sonst gerade dadurch verknüpft werden? Es ist also der Kunst überhaupt wesentlich, daß sie, als existirendes Kunstwerk, über sich hinaus weist, oder daß wir, insofern wir ein solches,

sei es als Schöpfer oder als Genießende, setzen, in etwas Anderem stehen. Es fragt sich also, was dieses sei, und welches Verhältniß ihm zu der Kunst selbst anzuweisen sein möge, oder es ist jetzt die Aufgabe, die Thätigkeit, durch welche die Kunst ist, „nicht mehr ihren Wirkungen nach zu betrachten sondern als sie selbst" (S. 160), und so für das ganze Gebiet den allumfassenden Ausdruck zu finden.

Solger stellt als solchen am Ende des Werkes die Ironie auf, das heißt, er findet das Wesen der Kunst darin, daß wir, wenn wir ganz in der Sache sind, zugleich ganz darüber stehen; ein Resultat, das an sich, und insofern es mit dem „Spiele" Schillers auf Eins hinausläuft, ein wesentliches Moment des Wahren ist, das sich aber aus Solgers Lehre selbst keineswegs als das letzte Resultat ergibt.

Es ist nämlich dem allgemeinen Begriffe der göttlichen wie künstlerischen Thätigkeit zufolge, der bei ihm nun einmal zu Grunde liegt, nicht möglich, daß er jemals aus jenen verschiedenen „Richtungen" herauskomme. Daß dieselben in Gott vereinigt seien, wollen wir zugeben, bis wir am Ende dieser Arbeit die ganze Anschauungsweise einer Prüfung unterworfen haben werden; hier wäre die Aufgabe, eine solche Vereinigung im Wirklichen nachzuweisen, und dieß ist unmöglich, weil dieses als solches, nach Solgers Lehre gerade nur in der Trennung jener Richtungen besteht. Es ist eine Danaidenarbeit, wenn Solger im vierten Dialoge die Gegensätze, mit denen er es zu thun hat, auf die sinnreichste Weise immer und immer wieder umbildet, um ihnen eine Einheit zu entlocken. Er versucht es zuletzt mit dem künstlerischen Verstande (S. 239), welcher denn eine befriedigende Lösung verspreche, daß, während in dem, was bis dahin aufgestellt worden, in Bezug auf die Kunst eigentlich immer nur gefunden werde, „woher sie komme und wohin sie gehe", er „die Einheit der Erscheinung mit dem Wesen im Laufe des Gegensatzes schwebend, und so den Mittelpunkt der Kunst überall gegenwärtig erhalte". Aber auch hier treten sogleich wieder verschiedene Richtungen ein. Der künstlerische Verstand wird ent-

weder „eine ganze Welt in den Glanz der Idee eingehüllt erblicken, und nur durch ſcharfes und ruhig fortgeſetztes Hinblicken darauf das Mannigfaltige und Lebendige als zugleich ſeiend und darin ſpielend auseinanderlegen" (S. 246) — was Solger „die Betrachtung" zu nennen vorſchlägt, oder es wird ihm aus dem Spiel des Beſondern und dem wunderbaren Zuſammentreffen deſſelben, das allgemeine hervorleuchten („der Witz" S. 250). Und zwar iſt die erſtere mehr der antiken, der andere der romantiſchen Kunſt eigenthümlich. Gleichwohl ſollen wir uns hievon genügen laſſen. Es ſei hier doch, meint Solger Ein Alles überſchauender Blick geſetzt, welcher auf den Punkt des Ueberganges des Allgemeinen wie Beſondern, und umgekehrt, gerichtet ſei, bei welchem (S. 276) dieſe beiden Anſchauungen, weil ſie in einem reinen Widerſpruch mit einander ſtünden, ſich gegenſeitig aufhöben. Und dieſer Blick ſoll eben die Ironie ſein. Nun hätte dieſe freilich ſolchergeſtalt in antiker und romantiſcher Kunſt denſelben Inhalt, nämlich die Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen. — Allein ſie hätte ihn doch auf verſchiedene Weiſe, nämlich das einemal als entſtehend von dem Allgemeinen, das andremal von dem Beſondern her. Auch dieß wird von Solger zugegeben (S. 281). Wir wären alſo noch ganz und gar nicht zu dem wahren Einheitspunkt gelangt. Denn nicht darauf kann es ankommen, daß erklärt wird, wie wir in der Kunſt die Indifferenz als ſolche beſitzen; genügte das, warum ging Solger überhaupt hinaus über Schelling, warum verſuchte er das Abſolute als Thätigkeit zu begreifen? Es müſſen jene verſchiedenen Richtungen ſelbſt als ſolche in einer Einheit angeſchaut werden, ſo wie Gott ſich ſelbſt nicht als todte Einheit, ſondern als ſchaffendes Denken anſchaut. — Wie kann nun aber doch Solger die Ironie als letztes Reſultat aufſtellen? — Er nimmt hier einen Ausweg, durch welchen er ſeine ganze Lehre ſelbſt aufhebt. „Der wahre Mittelpunkt, ſagt er S. 283, iſt allerdings nur da, wo beide Richtungen ſich gegenſeitig durchdringen, und ſchwebt in beider Mitte. Ob nun der Verſtand nicht von dieſer Mitte nach beiden Seiten gleichmäßig ſich ſchwingen,

und so eine bisher unerhörte Kunst hervorbringen könnte, welche mit Bewußtsein das Unbewußte, und zugleich aus diesem jenes schüfe, das läßt sich fragen. Und an der Möglichkeit der Sache selbst dürfen wir nun wohl nicht mehr zweifeln, nachdem wir uns überzeugt haben, daß jenes unveränderliche Wesen der Kunst eben nur da sei, wo zugleich die Nichtigkeit des wirklichen Daseins ist. Denn nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit begleitender Ironie beständig auflösen und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen. Wenn sie also gewöhnlich das gegenwärtig Einzelne als Stoff behandelt, so müßte sie nun den Standpunkt der Ironie selbst als das unmittelbare Dasein ausbilden, welches weil sich dieser zu beiden Richtungen ganz gleich verhält und zugleich überall gegenwärtig und wirklich ist, nach beiden Seiten mit gleicher Wahrheit geschehen könnte. Diese Kunst würde dann erst auf das Vollkommenste Freiheit mit Nothwendigkeit, und mit dem Witze die Betrachtung vereinen, und so ihr ganzes Gebiet von ihrem reinsten Begriffe aus vollenden. Aber vielleicht ist das im wirklichen Leben, unserer zeitlichen Schwäche wegen, nicht zu erreichen und nur der Gottheit selbst vorbehalten, vielleicht auch einer Nachahmung ihres Thuns, die uns erst in einer höheren Welt gewährt werden mag". — Es wird hier also mit klaren Worten die eigentliche Wirklichkeit der Kunst in die Zukunft oder in's göttliche Bewußtsein hinaus versetzt, oder, was uns erklären soll, wie wir aus jenen verschiedenen Richtungen herauskommen, und dieselben, vermengt, als Product vor uns sehen, dergleichen uns in jedem Kunsterzeugniß vorliegt, mithin das, wodurch das Allerpräsenteste, ja die Präsenz selbst, allein präsent zu sein vermag, zu etwas Transscendentem gemacht. Und kann die letzte Wahrheit des Kunstbewußtseins aus diesem hinaus in's göttliche Bewußtsein geschoben werden, wenn das letztere in jenem selbst in die Wirklichkeit eingetreten sein soll?

Auf diese Weise hat nun aber Solger auch das, was er von vorn herein als Aufgabe seiner ästhetischen Speculation aufgestellt hatte, nämlich die Ableitung der Gestalt vollkommen ver-

fehlt. Denn während wir hier erwarten mußten, nunmehr das eigentliche Formprincip in der Kunst abgeleitet zu sehen, welches sich in der That, wie anderwärts zu erweisen, aus dem Moment der Ironie entwickelt, gibt uns hier Solger, der, wenn er auch, wie oben gezeigt, der Consequenz seiner Lehre nach unter der Gestalt nur die Naturgestalt verstehen konnte, doch im Grunde bei dieser die Kunstgestalt auch im Sinne hatte, in seiner Ironie, in welcher Alles nur in beständiger Aufhebung seiner Besonderheit betrachtet werden soll, ein wahres Princip der Formlosigkeit.

So viel über Solgers Kunstlehre im Allgemeinen. Es ergibt sich hieraus leicht die Erklärung einiger Besonderheiten in seinen Ansichten und seinem schriftstellerischen Charakter, welche für solche Leser, die nicht ein besonderes Studium aus seiner Anschauungsweise gemacht haben, bisweilen Gegenstand fruchtlosen Nachdenkens gewesen sein mögen.

Wir haben oben Gelegenheit genommen, die gesunde Unbefangenheit seines Kunstsinnes zu rühmen. Nur das Vortreffliche und ganz Kernhafte scheint ihm gefallen zu können; er ist in demselben so heimisch, daß Productionen niederer Art für ihn kaum vorhanden sind. Aber wir treffen hierin auf eine merkwürdige Ausnahme. Solger ist mit einer seltsamen, fast dämonischen Vorliebe für Tieck eingenommen. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß diesem Dichter ein Princip inwohne, das man im ästhetischen Sinne bedenklich, ja verwerflich nennen muß. Wir beantworten hier nur für Diejenigen, welche über diesen Punkt mit uns einverstanden sind, die Frage, wie Solger an ihm Gefallen finden können? Der persönlichen Bekanntschaft, die sonst wohl dergleichen Verblendung hervorbringt, kann die Sache nicht zur Last gelegt werden, denn sie war in diesem Falle keine Jugendfreundschaft; Solger, der 10 Jahre jünger war als Tieck, schloß sie mit dem längst bekannten Dichter. Es findet wirklich eine innere Verwandtschaft zwischen der Geistesrichtung beider Männer statt. Wir haben hier ein Beispiel, wie einseitige Theorieen in der Kunst sich am Leichtesten verrathen. Die großen von

der Geschichte anerkannten Heroen muß jeder gelten lassen; sie sind bestimmt vorliegende Probleme; man findet sich mit ihnen ab, so gut man kann. In der nächsten Umgebung aber, in der man selbst zu wählen hat, hält man sich unbefangen an wen man will, und dabei zeigt sich's denn, weß Geistes Kind man selbst ist. Tieck ist für Solger im Grunde der wahrhaft kanonische Dichter; die praktische Mangelhaftigkeit des Einen ist der reine Abdruck von der theoretischen des Andern. Wir haben eben erörtert, daß Solger über den Begriff der Thätigkeit des Künstlers, der Kunstübung, oder eines freien Schaltens mit dem Naturproduct, nicht hinauskomme, die sich in ein in sich beschlossenes Kunstproduct krystallisiren muß. Man kann Tiecks Productionen, so weit sie Solgern bekannt sein konnten — auf die späteren mögen die gesunden Elemente, die bei diesem letztern vorhanden sind, vortheilhaft zurückgewirkt haben — in der Kürze nicht treffender charakterisiren; das launenhafte Durcheinander in seinem Drama hat keinen andern Einheitspunkt, als den ironischen Selbstgenuß, nach Belieben so willkürlich verfahren zu können. Solger spricht von „ächt dichterischen Mährchen" (II. 43); „das Gemeinste und Alltäglichste, sagt er, fließt dort mit dem Wunderbarsten ganz in Eins zusammen, und der Dichter verbindet beides, als läge Alles in Einer und derselben Welt." Genau Tiecks Verfahren; es kommt aber nicht bloß auf den allgemeinen Hintergrund einer Welt an, mag sie dieß wirklich oder nur vorgeblich sein, sondern auf bestimmte künstlerische Motive, aus denen sich allein ein Ganzes bilden kann. Nun ist aber jene Thätigkeit bei Solger, obgleich durchaus dem Menschen angehörig, nicht als eine rein menschliche zu fassen; wir haben gesehen, daß sie, weil sie aus dem Mittelpunkt unseres Wesens hervorgehe, der in Gott wurzele, selbst einen gewissen göttlichen Anstrich haben soll. Schwerlich konnte Solger dafür ein besseres Bild finden, als den Tieck'schen Garten der Poesie (II. 17), in welchem sich, wie überall, z. B. auch in den lyrischen Gedichten, wo dieser Dichter das Hochpoetische zu erfassen glaubt, die Dinge, indem sie in ein gewisses fascinirendes Austönen hinduften, zu ei-

nem unbestimmten Eindruck sich subliminiren, wie der ist, welchen man von einer Musik empfängt, die, etwa im Walde, zu weit entfernt ist, als daß man die einzelnen Töne genau verfolgen könnte.

An dieses Verhältniß Solgers zu Tieck knüpft sich eine andere Frage an, in Betracht deren man nicht immer den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des ersteren getroffen hat, nämlich in wiefern die sittliche Zweideutigkeit, welche bei andern der „Ironie" anhängt, auch ihm zur Last zu legen sei. Hegel, der übrigens von seinem verstorbenen Collegen überall mit der Hochachtung spricht, welche ihm bei persönlicher Bekanntschaft zu versagen allerdings unmöglich gewesen sein mag, kann sich an der schon oben angeführten Stelle der Rechtsphilosophie in Beziehung auf diesen Punkt einer schonenden Hindeutung nicht erwehren. Es dürfte sich nun freilich mit der Ironie der Romantiker überhaupt etwas anders verhalten, als Hegel von seinem Standpunkte aus annehmen muß; wir würden, wenn es hieher gehörte, einen ziemlich abweichenden Grund ihrer sittlichen Verwerflichkeit anführen können. Was aber Solgern insbesondere betrifft, so verrückt die Hegel'sche Anschauungsweise die Frage in zweifacher Beziehung. Allerdings ist nach Solgers Lehre „das Höchste in uns so nichtig, wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter". Aber dieß steht zu Hegels Ansicht, nach welcher sich in dem scheinbar Höchsten nur eine Einseitigkeit aufhebe, und also der Untergang desselben in einem Triumphe der Wahrheit bestehe, gar nicht in einen reinen Gegensatz. Denn Hegel redet hier von der Idee selbst, von der ihm die objectiven Mächte des Staates, der Familie u. s. w. — denn beide Männer gehen bei der ganzen Sache von der antiken Tragödie aus (für Solger siehe darüber Erwin II. S. 248) — ewige Formen sind. Dagegen soll nach Solger die Idee nur, insofern sie in die Erscheinung eingeht, nichtig sein. „Geht die Idee, sagt er, durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche, und, da außer ihr

nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehn" (II. 277). Freilich besteht ihm nicht etwa jene Hegel'sche Gliederung der Idee als solcher daneben; eine solche erkennt er nicht an; wir haben schon oben bemerkt, daß ihm das Erkennen selbst nicht eine objective Bewegung der Sache selbst ist, sondern eine persönliche That, der zufolge der Gedanke immer zugleich ein von uns geschaffenes ist, und daher stammt eben jene Nothwendigkeit, daß jede besondere Gestaltung des Ewigen dem Endlichen verfallen sei. Aber darin liegt doch nicht ein leiser Anflug der Frivolität, wie sie Hegel bei dem Begriff der Ironie mitzudenken pflegt; es wird nur nicht das, was Hegel für das Ewige erklärte, die Idee mit und in ihren besondern Formen, sondern nur die Idee selbst für das Höchste gehalten. Dieß ist der Eine Punkt, in Betreff dessen man durch die Auffassung der Solger'schen Lehre vom Hegel'schen Standpunkt her desorientirt wird. Der andere ist, daß Hegel zwar, nicht aber Solger, der Besonderung der Idee, wie jeder von ihnen sie bestimmen zu müssen glaubt, eine sittliche Bedeutung beilegt. Dieß hängt mit dem Früheren genau zusammen, da sie bei Hegel Besonderungen der Idee als solcher sind, so müssen sie bei ihm wohl objective Gültigkeit haben; sie sind ihm die dauernden Grundformen des Lebens. Für Solger aber sind sie überhaupt nur das Eintreten der Idee in die Erscheinung; wir haben hier keine andere Beziehung zu ihnen, als daß wir das Verhältniß dieser beiden Gebiete anschauen; auch sollen wir uns ja nicht, wie bei Hegel daran, daß sich das Wahre zu einer noch höheren Wahrheit entwickele, so hier an dem Untergang des Ewigen, welches endlich geworden ist, freuen, sondern „unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in Nichts zerstieben sehen". Die ganze Sache hat also für uns überhaupt gar keine praktische Beziehung; wir werden des Looses der Endlichkeit überhaupt gewahr, aber es ist darum nichts destoweniger unsere Aufgabe, das

Ewige in uns zu verwirklichen, eben damit, was dann in uns untergehen müsse, wenigstens das Höchste sei. Die Ironie ist hier, wie wir schon oben zu vorläufiger Orientirung ausgesprochen haben, in ähnlicher Weise, wie der Gegensatz des Antiken und Romantischen, während sie von andern Romantikern auf das Leben übertragen wurde, von Solger rein auf das Gebiet der Kunst beschränkt: — womit wir zugleich noch einen ferneren Berührungspunkt mit Tieck nachgetragen hätten, den in dieser Beziehung Hegel — was sich freilich leicht daraus erklärt, daß dieser die Kunstagentien nun einmal nicht anders, denn als Lebensmächte zu fassen wußte — ungerechter Weise mit Fr. Schlegel zusammenzustellen pflegt, und der sich auch, weil er weniger als Geschichtschreiber der Poesie, denn als Kritiker und Dichter aufgetreten ist, auf den Gegensatz von antik und romantisch wenig eingelassen hat.

Auf dieselben Grundlagen ist auch eine dritte Frage zurückzuführen, die uns hier entgegentritt, nämlich: welches der Grund des entschiedenen und man möchte fast sagen, hartnäckigen Festhaltens an der dialogischen Form sei, durch welches Solger in der Geschichte der Philosophie einzig dasteht? Dasselbe geht, wie es mit den methodologischen Richtungen der neuern Philosophie überall der Fall ist, aus dem innersten Kerne der Lehre selbst hervor. Um so weniger wird man es unangemessen finden, wenn wir das Verhältniß, in dem in dieser Beziehung Solger's Hauptwerk zu ähnlichen Versuchen steht, etwas näher zu bezeichnen suchen.

Zunächst wird Jeder durch den Solger'schen Dialog an den Platonischen erinnert werden. Wir finden in jenem mannichfaltige Redewendungen, ja selbst bisweilen einen Sprachgebrauch, welche dem, der nicht mit dem griechischen Philosophen vertraut ist, fremdartig vorkommen müssen; der Stil strebt an vielen Stellen offenbar der süßen Geschmeidigkeit des Platonischen nach. Wenn es der deutschen Sprache dazu besonders an der griechischen Partikelfülle gebricht, so sucht Solger selbst diesem Mangel soviel wie möglich z. B. durch das von Tieck getadelte Berlinische „ordentlich" nachzuhelfen; und bleibt trotz dem Allen eine gewisse Steifheit zurück, so dürfen wir uns nur erinnern, daß zu eben der Zeit

Schleiermacher an seiner Übersetzung des Platon arbeitete, die doch die Grazie des Urbildes so wenig erreicht, daß man fast zweifeln möchte, ob der Verfasser sie auch ganz gefühlt habe. Auch ist es ein kecker und geistreicher Einfall, den Schellingianer, Anselm und besonders den Fichteaner, Bernhard, welchem letzteren das etwas brüske Auftreten seines Meisters, überall gleich mit der sittlichen Idee dreinzufahren, beigelegt wird, gleichsam die Rolle der Platonischen Sophisten spielen zu lassen. Allein dabei fehlt sogleich ein sehr wesentliches Element der Darstellung Platon's, die ihm eigenthümliche Ironie. Und zwar nicht nur, insofern Alles sehr ernsthaft abgemacht wird, und Solger zu den zahlreichen bedeutenden Männern gehört zu haben scheint, denen, bei lebendigem Sinne für das Komische, und guter Einsicht in die Natur desselben, die eigene Production auf diesem Felde versagt ist. Der wahre Platonische Dialog konnte, wie alle bedeutenden Erscheinungen, überhaupt nur Einmal existiren. Die persönliche Verspottung des Sophisten ist nicht etwa nur ein liebenswürdiger Übermuth Platon's, oder eine unwillkührliche Äusserung seines dichterischen Talentes, auch nicht blos durch das Beispiel der Komödie zu rechtfertigen, welche die politischen Ansichten bekannter Männer in ihrer Person angriff. Es ist dem Dialog wesentlich, daß die in ihm bestrittenen und vorgetragenen Lehren mit der Person der Unterredner auf das Innigste verwebt sind. Keine Nachahmung kann jemals die Anlehnung Platon's an den historischen Sokrates erreichen, welcher vorwaltend durch seine Individualität gewirkt hatte; auch kommt es bei Solger gleich sehr matt heraus, wenn wir bei ihm nicht Fichte und Schelling selbst, sondern nur Schüler oder Repräsentanten dieser Männer eingeführt sehen. Aus diesem Grunde kann sich auch der Dialog streng genommen nur mit Ansichten zu thun machen, die noch keine literarische Existenz haben, oder noch nicht systematisch ausgebildet sind; denn da man in ihm nicht füglich Bücher citiren kann, so lassen sich im entgegengesetzten Falle die bestrittenen Lehren nicht mit der Treue angeben, die die heutige Wissenschaft fordern muß; der Verfasser ist darauf angewiesen, sie auf seine eigene Weise auszuführen, wo

sie dann von den Bestrittenen vielleicht nicht anerkannt werden. Diese Forderungen können außer beim Platon, aus den man sie abstrahirt nennen mag, nie wieder erfüllt werden. Es war geradezu die Lehre der Sophisten — denn auf diese und was ihnen verwandt ist, kommt es hier allein an; in den Werken, wo es sich nicht um ihre Bekämpfung handelt, ist die dialogische Form unwesentlich — daß etwas Allgemeingültiges sich gar nicht aufstellen lasse, sondern der einzelne Mensch auf seine zufälligen sinnlichen Affectionen angewiesen sei — eine Ansicht, die, nachdem sich die Philosophie einmal als Wissenschaft constituirt hatte, nicht wieder vorkommen konnte; daher war ihnen mit Gründen überhaupt nicht beizukommen, und es gehörte also durchaus zur Sache, daß gezeigt wurde, wie gerade diese Individuen keineswegs geeignet wären, für das Maaß der Dinge zu gelten. Der Platonische Dialog ist also nur auf dem in der Geschichte ein für allemal gemachten Übergang zur Wissenschaft überhaupt möglich.

Wenn man in moderner Zeit die dialogische Form zu erneuern versucht hat, so hat man etwas ganz Anderes hineingelegt. Der Dialog ist bei Platon, wenigstens in manchen Fällen, als eine Art von Kunstwerk aufzufassen. Man kann nicht in Abrede stellen, daß, wenn hier einmal in einer ästhetischen Weise verfahren werden sollte, das Symposion und einige andere Werke zu den bewundernswürdigsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes gehören — wie denn überhaupt alles Große daraus entsteht, daß ein geistreicher Mann sich der Elemente der Zeitbildung auf bedeutende Weise zu bemächtigen weiß. Aber die ästhetische Weise selbst möchte in ihrer Übertragung auf wissenschaftliche Untersuchungen als eine Unvollkommenheit des damaligen Standpunktes zu betrachten sein. Wie dem Inhalte nach, so bilden die Platonischen Dialogen auch der Form nach erst den Übergang zur eigentlichen Wissenschaft. Wie überhaupt die griechische Bildung sich von der Poesie zur Prosa fortbewege, so ist auch die Form der Platonischen Werke die rein sachgemäße eben noch nicht. Sie stehen in dieser Beziehung nur eine Stufe höher als die philosophischen Gedichte eines Empedokles und Parmenides, zu denen sich frühere

prosaische Versuche z. B. des Heraklit verhalten haben mögen, wie Herodot zum Homer. Damit die rein wissenschaftliche Form möglich würde, war der logische Apparat nothwendig, den erst Aristoteles aufstellte. Nun will man sich aber in neuerer Zeit mit der reflectirenden Behandlung der Gegenstände, die durch jenen Apparat bedingt wird, nicht mehr begnügen; man ist gewahr geworden, daß dieselbe in der Zufälligkeit ihrer Ausgangspunkte und der Willkür der Aneinanderreihung immer nur ein gewisses subjectives Bild der Gegenstände hervorruft, dem ein anderes mit demselben Rechte zur Seite gestellt werden könnte; man strebt nach einem objectiven Zusammenhange. Und diesen glaubte man unter Andern in der Kunstform des Dialogs realisiren zu können, weil doch eine solche über die blos reflectirende Thätigkeit hinausgehe; was denn von Solgern am Entschiedensten festgehalten und durchgeführt worden ist.

Es mag also Solger im Einzelnen an Platon angeknüpft und diesen zum Muster genommen haben; an sich geht sein Gebrauch der dialogischen Form von einem ganz andern Interesse aus. Daß aber dieses gerade diese Richtung genommen, darauf mag wiederum Schelling's Bruno einen Einfluß ausgeübt haben.

Bekanntlich zeigt Schelling mehr oder weniger in allen seinen Schriften eine Neigung zu einer gewissen schwungbaften Unmittelbarkeit der Darstellung, einem prophetischen und orakelnden Tone, der dem Leser gleichsam erst die rechte Weihe geben soll, um die vorgetragenen Lehren zu verstehen. Der Umstand, daß diese Manier im Dialoge, in dem man nicht ausgearbeitete wissenschaftliche Vorträge, sondern augenblicklich extemporirte Reden annehmen soll, eine gewisse Berechtigung hat, und sich dort auch mit strengen dialektischen Erörterungen sehr bequem verbinden läßt, mag der Grund sein, weßhalb er in jenem Buche von den Gesprächen des Bruno von Nola mit einem Theile des Inhalts auch die Form entlehnt hat. Gleich am Anfange spricht sich dieser dithyrambische Charakter des Werkes aus. „Immer tiefer in den Kern der Sache, sagt Alexander, bringt gemeinsamer Rede Wetteifer,

die leiſe beginnend, langſam fortſchreitend, zuletzt tief anſchwillt, die Theilnehmer fortreißt, Alle mit Luſt erfüllt".

Solger mag hiedurch zunächſt zu der eigenthümlichen Färbung des Vortrags veranlaßt ſein, die von dem Charakter des gewöhnlichen Geſprächs ſoweit entfernt iſt, daß Adelbert's ſchwungreiche Erzählung von der Viſion, die er gehabt, durchaus nicht aus dem Tone fällt.

Ferner mußte Schellingen die dialogiſche Form in Beziehung auf den regreſſiven Charakter ſeiner Darſtellungen, demzufolge erſt am Ende das volle Licht einzubrechen pflegt, willkommen ſein. Auch bezeichnet er ſelbſt die Abhandlung über die Freiheit in dieſer Beziehung als gleichſam dialogiſch. Auch dieß konnte Solger'n gerade recht ſein, und wenn er ſchon darin, daß er ſeinen Stoff in vier Dialoge zertheilt, der Sache eine feinere Ausbildung giebt, als im Bruno vorliegt, der doch im Grunde eine etwas unbehülfliche Maſſe iſt: ſo verfährt er ganz künſtleriſch, indem er den letzten Aufſchluß, der doch bei dergleichen Darſtellungen, wie dieß in Betreff der Hegel'ſchen Phänomenologie am Entſchiedenſten zur Sprache gekommen iſt, eigentlich von vorn herein zu Grunde liegt, in einem kleinen einleitenden Dialoge, der an den Platoniſchen Protagoras erinnert, für den Kundigen gleich Anfangs ausſpricht.

Dieſe höhere Ausbildung kann uns bei Solger nicht Wunder nehmen. Für ihn iſt, was bei Schelling nur die Bedeutung einer bequemen und nicht unangemeſſenen Darſtellungsform hat, die nothwendige Form ſeines Philoſophirens.

Alle ſpeculative Philoſophie beruht darauf, daß die wahre Erkenntniß darin beſtehe, daß die Dinge nicht blos gewußt, ſondern als Formen des Wiſſens ſelbſt begriffen werden. Es richtet ſich ſomit der Zuſchnitt und Inhalt der ganzen Syſteme danach, wie ſie das Wiſſen ſelbſt beſtimmen. Das „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" Schelling's glaubt die Dinge, mit denen es zu thun hat, erkannt zu haben, wenn es ſie als Formen einer gewiſſen faſt räumlich anſchaulichen Thätigkeit auffaßt; Hegel, welcher das Wiſſen in die reine Abſpiegelung des Seins ſetzt, mit dem es unmittelbar gegeben ſei, kann Alles aus dem reinen

Wissen abgeleitet zu haben glauben, wenn er das reine Sein selbst entwickelt hat. Für Solger dagegen ist, wie wir eben gesehen haben, das Wissen ein persönlicher Act, welcher, wie Gottes Denken, ebenso seinerseits die Gedanken als geschaffene und wirkliche setzt. Folglich kann er nur das als speculativ erkannt gelten lassen, was ihm nicht blos seinem Inhalte nach, sondern auch insofern es von Menschen gewußt wird, gegenwärtig ist, oder dessen Gedanke nicht blos seiner Wahrheit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach gesetzt ist. Oder er muß es nicht sowohl mit Gedanken, als mit denkenden Personen zu thun haben, und nicht sowohl ein systematisches Gewebe der ersteren, als ein freies Zusammenwirken der letzteren aufsuchen. „Das beste Philosophiren, sagt er I. S. 4 ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben". Und II. S. 2 heißt es: „Die schönste Form der Philosophie in ihrer künstlerischen Ausbildung ist gewiß das Gespräch, wie vor allen das Beispiel des göttlichen Platon beweist; aber das muß dann auch ein Kunstwerk im höheren Sinne des Wortes sein, worin sich die streitenden Meinungen schon voraus in der Alles umfassenden Anlage versöhnt haben".

Wie nun aber dieß von Solger als wahrhaft künstlerisch bezeichnet werden müsse, ist ebenfalls nicht schwer einzusehen. Wir dürfen uns nur daran erinnern, daß die Poesie, in welcher wir doch auch unsere Thätigkeit als solche vor uns sehen sollen, als die Haupt- und Urkunst aufgestellt wird, ja, daß diese es nach Solger ganz eigentlich mit den Gedanken zu thun habe, insofern sie etwas haben, wodurch sie Erscheinungen sind (I. 17), oder daß sie in der dem Menschen eigenthümlichen wirklichen Äusserung des Denkens, dem Sprechen bestehe. Wovon doch das Miteinandersprechen nur eine besondere Form sein wird, wie es ja auch dem Drama zu Grunde liegt. Und wenn man dabei das Element der

Ironie vermissen sollte, demzufolge man bei aller Kunst, indem man in die Gegenwart des Werdens versenkt ist, zugleich außer demselben stehen muß, so sagt Solger I. S. 6: „Ich kann nichts Besseres finden, um den inneren Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich und als Eins und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch" — wie denn ja auch nach seiner Lehre alles menschliche Erkennen nur Product Gottes ist, in den man sich also, wenn man es seiner Wahrheit nach betrachten will, von ihm selbst her zugleich wird hinausversetzen müssen.

Und davon läßt sich der kurze Sinn in einen Satz zusammenfassen, der für die Würdigung der Solger'schen Ästhetik von der höchsten Wichtigkeit ist: es bildet bei Solger das Philosophiren über die Kunst selbst ein Kunstwerk, oder er philosophirt über das Ästhetische auf eine selbst ästhetische Weise. Die dialogische Form hat vornehmlich die Bedeutung, uns beim Philosophiren über die Kunst auf den Standpunkt derselben zu erheben und auf ihm zu erhalten, oder indem und insofern wir das Werk studiren, sollen wir nicht blos in Betrachtungen über den ästhetischen Standpunkt begriffen sein, sondern ihn zugleich persönlich in uns realisiren. Das ist aber eine Ansicht, welche alle wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Sache unmöglich machen muß. Allerdings ist es wahr, daß es eines besonderen Actes bedarf, um uns auf den Standpunkt der Schönheit zu erheben — und es mag sein, daß sich derselbe durch gewisse Reflexionen herbeiführen läßt. Allein dieß muß von dem Philosophiren über sie gänzlich getrennt werden; es ist nur die Erzeugung der Thatsache, ohne welche die Schönheit für uns nicht existirte, die aber mit der Erkenntniß davon, was sie sei, nichts zu thun haben kann. Und ebenso kann umgekehrt die philosophische Erkenntniß einer Sache nicht die Aufgabe haben, uns dieselbe eingänglich zu machen. Um vom Sichtbaren zu reden, muß man sehen können; aber Optik treiben heißt nicht eine Augenkur gebrauchen. Über das Schöne auf ästhetische Weise zu denken, steht auf völlig gleicher Stufe damit, die Religionsphilosophie auf erbauliche Weise zu behandeln; es ist nichts als eine vornehmere Art

von petitio principii, denn was das Äſthetiſche und Religiöſe ſei, wollten wir ja eben wiſſen. Und zwar bleibt der Fehler formell genommen ganz derſelbe, wenn man auch das ſpeculative und äſthetiſche Verhalten, wie Solger mit den oben gehörig erörterten Beſchränkungen thut, identificirt. Denn da ſpeculirte man in der Äſthetik über die Speculation ſelbſt, was jedenfalls etwas Anderes iſt, als ſchlechtweg ſpeculiren — z. B. es iſt etwas Anderes, die abſolute Methode ausüben und ihren Begriff erörtern — wenn auch freilich, was uns hier um der Verwandtſchaft mit Solger's Verfahren willen anzudeuten vergönnt ſein mag, in der neueren Philoſophie beides verwechſelt wird, z. B. wenn man abſoluten Geiſt und abſolutes Wiſſen nicht zu ſondern vermag, von denen doch der erſtere, wie ſie ſich übrigens verhalten mögen, das daſeiende Wiſſen ſein oder enthalten muß, der alſo für das Wiſſen als ſolches nur Gegenſtand ſein kann, mag auch dieſes letztere ſelbſt als daſeiend betrachtet, eben die Äuſſerung des abſoluten Geiſtes ſelbſt ſein. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf jene Thätigkeit überhaupt, die für Solger die Form ſowohl alles Daſeins überhaupt, als auch der Kunſt insbeſondere iſt, einen Blick zu werfen.

Wir haben ſo eben unſer Endurtheil über Solger's Erwin dahin ausgeſprochen, daß in demſelben eine gewiſſe Verwechslung eines Seins mit dem Wiſſen, eine Einmiſchung von etwas, das für das letztere nur Gegenſtand ſein ſollte, in daſſelbe, ſtattfinde. Es iſt dieß aber ein Mißgriff, welcher aller modernen Philoſophie nahe liegt. Die nachkantiſche Wiſſenſchaft hat ein gewiſſes myſtiſches, ja man möchte ſagen, theurgiſches Element in ſich, welches ſpäteren Zeiten ganz abentheuerlich vorkommen wird, und auch jetzt ſchon das iſt, was bei denen, die ſich darüber nicht zu orientiren wiſſen, den meiſten Anſtoß erregen mag. Sie begnügt ſich nicht damit Wiſſenſchaft zu ſein in dem Sinne, wie dieß andere Disciplinen ſind, nämlich einfache Erforſchung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, die in ihr Gebiet gehören. Weil ihr Gegenſtand der höchſte iſt, und weil zu ſeiner Auffaſſung die geiſtige That nothwendig iſt, daß man ſich zum Wiſſen des Wiſſens er-

hebe, glaubt ſie auf den Rang einer höhern Daſeinsform-Anſpruch machen zu können. Ein Philoſoph zu ſein, ſoll eine andere Art von Bedeutung haben, als ein Botaniker oder Mathematiker zu ſein; die Philoſophie wird hierin auf Eine Linie mit der Theologie geſtellt; man hat es bisweilen geradezu ausgeſprochen, ſie ſolle nicht Wiſſenſchaft ſein, ſondern Weisheit. Vielleicht erklärt ſich dieſe Auffaſſung aus ihrer hiſtoriſchen Entwickelung. Bei Fichte hatte das Denken eine praktiſche Bedeutung; es war nur eine beſtimmte Weiſe, die Sinnlichkeit zu überwinden; es ward alſo nicht ſeiner Wahrheit, ſondern ſeiner Wirklichkeit nach aufgefaßt. Nun ward ihm zwar von den Späteren die erſtere Bedeutung in ihrer Reinheit zurückgegeben, aber die zweite mußte dabei doch auch noch immer in Betracht kommen, denn alles Gewußte ſollte nun Form des Wiſſens ſelbſt ſein. Es wurde alſo als Form unſer ſelbſt geſetzt, und wenn damit nun nicht mehr das Wiſſen erniedrigt ſein ſollte, ſo mußten wir damit erhöht ſein; es mußte, — da doch einmal, wenn man das Gewußte als Form des Wiſſens annimmt, auf das letztere in ſeinem Daſein reflectirt wird, — die Wiſſenſchaft, ſtatt ſich mit der anſpruchsloſen Stelle einer bloßen Erkenntniß der Dinge zu begnügen, das Daſein des Abſoluten ſelbſt ſein wollen. Oder man trieb überhaupt Philoſophie in dem Sinne, ſich in die Wirklichkeit des Abſoluten hineinzuverſetzen.

Dabei traten einander jedoch zwei Richtungen ſchroff gegenüber.

Der Irrthum der Einen iſt vielfach beſprochen worden. Es iſt die Hegel'ſche. Durch ſie wird die Wiſſenſchaft für das einzige Wirkliche erklärt: ihre Entwickelung für den Proceß des Abſoluten ſelbſt; nur die allgemeinen Begriffe und ihre objective Verkettung ſollen ein wahres Daſein haben; nach dem Einzelnen zu fragen, iſt nur inſofern erlaubt, als man damit den allgemeinen Begriff und die allgemeine Nothwendigkeit deſſelben meint.

Die andere Richtung läßt dagegen die Wiſſenſchaft in der Wirklichkeit untergehen. Es kommt ihr bei derſelben nicht auf Erkenntniß des Wahren als ſolchen an, ſondern auf die Bethätigung des Geiſtes, die darin liegt. Damit wird ihr die Wahrheit zum bloßen Inhalt der letzteren, und ihre Form, Allgemeinheit

und Nothwendigkeit, wird zu einer subjectiven, wenn auch nicht gerade in diesem Sinne polemisirt wird; als die Form alles Daseins wird die der Wirklichkeit, die Einzelheit und Zufälligkeit, betrachtet.

Auf diesem Standpunkte steht Solger. Wir haben oben gesehen, daß ihm die Philosophie nur ein Kunstwerk, das Product einer ästhetischen Thätigkeit oder vielmehr die Selbstanschauung derselben, das Philosophiren geniale Production ist. Demzufolge ist bei ihm von einem systematischen Verfahren, einer Untersuchung über den Anfang der Philosophie, einer Erkenntnißtheorie, Logik, Metaphysik, Methodologie nicht die Rede: er macht sich ohne Weiteres an die Erforschung des einzelnen Gegenstandes, trägt mitten in dieser die allgemeinen Grundlagen gelegentlich vor — der Erwin ist seine erste philosophische Schrift — und ist befriedigt, wenn sich Alles nur gut zusammengruppirt. Nicht anders denkt er sich die Thätigkeit, die er der Gottheit beilegt. Es ist bei dieser keine Rede von einer immanenten Nothwendigkeit ihrer Entwickelung — woher sollte diese kommen? auch werden die Dinge nicht ihren allgemeinen Gattungen nach aus ihr abgeleitet; es ist durchaus kein Princip vorhanden, das Besondere aus dem Allgemeinen begreiflich zu machen; denn wenn er (II. S. 8) sagt: „Insofern dieses Sein — der Begriff des Seins überhaupt oder des Ganzen — sich auf verschiedenen Stufen bis dahin entwickelt, wo aus dem Ganzen der Begriff desselben wieder rein als Begriff für sich herausgeht, entstehen die verschiedenen Gattungen der Dinge, und die einzelnen Dinge, welche zu diesen gehören, drücken in sich jedes den Begriff seiner Gattung als eines Ganzen aus"; — so ist das zwar eine in der neuern Philosophie sehr verbreitete Anschauungsweise — wie sie aber mit Solger's anderweitigen Philosophemen, so weit uns dieselben zugänglich gewesen sind, übereinstimmen, bekennen wir nicht einzusehen. In diesen erfahren wir immer nur von einer Thätigkeit, die unaufhörlich sich selbst als Product setze; dieses ist aber als solches wesentlich ein Einzelnes, und so ist hier Gottes Thätigkeit nur in Beziehung auf die einzelnen Dinge als solche gefaßt, wie dann auch in einer

obenangeführten Stelle gesagt wird, dieselben seien die einzelnen Punkte in der Linie, welche jene Thätigkeit beschreibe. Die Existenz Gottes und des Weltalls ist somit nach Solger's Lehre auf alle Weise etwas, quod neque rationem neque modum in se habet.

Abgesehen nun davon, ob die Annahme einer solchen Thätigkeit für die Erklärung des Schönen und der Kunst besonders ersprießlich sein kann — es wird im folgenden Artikel zur Sprache kommen, wie sich die Erkenntniß der rationalen Basis einer freien Thätigkeit sich gerade von dieser Seite her entwickelt hat — stellt die Sache sich doch so dar, als hätte Solger sie nur eben unmittelbar aus der Kunst abstrahirt. Denn so viel ist allerdings richtig, daß diese, insofern wir sie als die Thätigkeit des Hervorbringens der Kunstwerke betrachten, es immer mit einzelnen Producten als solchen zu thun hat; Gattungen gibt es für sie in einem ähnlichen Sinne nicht, wie man keinen Artunterschied im Menschengeschlechte anerkennen kann; die Beziehung auf sich des menschlichen Ichs und die Beschlossenheit in sich des Kunstwerks müssen überall dieselben bleiben und lassen keine Unterabtheilungen zu. Doch wäre dieß gegen Solgers speculative Lehre und die Art, wie er das Verhältniß des künstlerischen Handelns zum göttlichen bestimmt, nur noch ein Vorwurf mehr. Er hätte nämlich auf diese Weise vermöge des Bedürfnisses, etwas Höheres zu haben, aus dem sich die Kunst ableiten ließe, nur das eigene Wesen der letzteren hypostasirt, um dieselbe dann wieder als Abbild des in Wahrheit von ihr entlehnten Urbildes zu betrachten, und also denselben Fehler begangen, dessen er, wie oben angeführt worden, die Intellectualisten so schlagend überwiesen hat.

Insoweit ist also Solgers Lehre derjenigen, welche die Gedankenbewegung für das einzig Seiende erklärt, so sehr entgegengesetzt, daß diese letztere in ihr nicht einmal die gebührende Anerkennung findet. Dafür rächt diese sich dann aber auch auf desto auffallendere Weise. Das rationale Element erobert sich, da ihm in der Thätigkeit kein Raum gegönnt wird, eine Stelle neben derselben.

Schon lange werden unsere Leser die Frage bereit haben,

was denn das heiße, was wir nun schon so oft Solgern nachgesprochen haben, die Thätigkeit setze sich selber als Product, bei Gott sei Thätigkeit und Product Eins, es sei bei ihm kein Uebergang, und dergl. — und was jenes Product für ein Ding sei, das, indem es sich selbst setze, zugleich von einem Andern gesetzt werde? Zwar sind jedem philosophisch Gebildeten dergleichen Ausdrücke aus den Untersuchungen über Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. geläufig. Allein in diesen handelt es sich vom Ich, das nur dadurch ist, daß es mit Bewußtsein sich selber setzt; während wir es hier mit selbstlosen Dingen, sogar mit Kunstwerken zu thun haben, die nur für ein Andres sind — wie soll in diesen ein solches Sichselbstsetzen verstanden werden?

Es kann nichts Anderes gemeint sein, als was in der That bei ihnen stattfindet: nämlich die Beziehung derselben auf sich selbst, welche in ihrer unendlichen Zweckmäßigkeit liegt. Daß diese in der That gemeint ist, erhellt daraus, daß Solger den menschlichen Körper, welcher der vollendetste Organismus ist, für das Schönste von Allem erklärt, und da die Frage entsteht, wie nun das, was seiner Wesenstufe nach unter diesem stehe, Inhalt eines wahren Kunstwerkes sein könne, die Kunst auf die Ergreifung der Gesetze z. B. des Räumlichen in der Architectur, hinweist. Es wäre somit das, wodurch sich das Product des göttlichen Schaffens selber setzt, oder wie wir diesen Ausdruck bei dem, welchem ein bewußtes Sich-selber-setzen nicht beigelegt werden kann, erklären müssen, sich selbst erhält, gerade seine innere Vernünftigkeit, seine allgemeine rationale Form, und diese wurde also von Solger als Thatsache anerkannt.

Daß sich nun aber dieses aus jener „Thätigkeit" auf keine Weise ableiten lasse, bedarf kaum einer weiteren Erörterung. Es ist ein Grundsatz der neuern Philosophie, daß man nicht von einer reinen Willkür Gottes ausgehen dürfe; nur eine göttliche That, welcher dieß Vernünftige immanent ist, kann als Grund der thatsächlich vernünftigen Welt anerkannt werden. Dagegen wurde schon oben erinnert, daß Solger mit Einem Fuße im Deismus stehen geblieben sei. Die innere Zweckbeziehung der Dinge da-

durch mit der schaffenden Thätigkeit in Verbindung setzen zu wollen, daß man sie für eine „erloschene oder vielmehr im Gegenstande ganz gegenwärtige" Thätigkeit erklärt, ist um nichts besser, als wenn Jemand, der die Bewegung zum allgemeinen Princip machte, die nothwendigen Gedankenbeziehungen auf dieselbe durch das Wortspiel zurückführen wollte, sie seien eben die Gedankenbewegung; denn die Gedankenbeziehung, in welcher verschiedene Theile eines zweckmäßigen Ganzen zu einander stehen, ist etwas ganz Anderes, als die wirkliche Beziehung, die unter den verschiedenen Momenten, durch welche eine Thätigkeit hindurchgeht, stattfindet. Wenn Solger die Gedankenbeziehung der unendlichen Zweckmäßigkeit durch die erloschene Thätigkeit erklären will, setzt er sie vielmehr voraus. Denn wenn ich mich in ein bereits vorhandenes zweckmäßiges Product, etwa ein Kunstwerk, versenke, so kann ich wohl sagen, daß meine subjective vernunftlose Thätigkeit sich zur Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit aufhebt, aber wenn jene Thätigkeit rein aus sich selbst ein Product setzt, und sich ganz in demselben genießt, wie soll dasselbe von anderer Beschaffenheit sein, als sie selbst? Solger scheint das Objective im Sinne des uns äußerlich Gegenüberstehenden mit dem Objectiven in der Bedeutung eines Vernunftnothwendigen zu verwechseln, und das letztere abgeleitet zu glauben, wo nur das erstere auf eine gewisse Weise erklärt ist.

Wir würden einen solchen Tadel, wie er in den letzten Worten enthalten ist, gegen den ausgezeichneten Mann nicht auszusprechen wagen, wenn nicht diesem gemeinen Fehler hier noch eine andere Verwirrung zu Grunde läge, die zwar auch seltsam genug ist, aber doch eine tiefere speculative Bedeutung hat. Und mit dieser möchten wir nun zugleich den letzten Aufschluß über die Sonderbarkeiten der Solger'schen Lehre gegeben haben, die freilich, wie dieser Punkt am deutlichsten zeigt, den, welcher mit den Forderungen der heutigen, durch Hegel vermittelten philosophischen Bildung an sie hinantritt, fast zur Verzweiflung bringen könnten.

Wenn Solger es überhaupt nöthig findet, anzunehmen, daß irgend eine Thätigkeit vorhanden sein müsse, die als Sein zu fassen

ſei, ſo darf man, abgeſehen von der Bedeutung, die er einer ſolchen Einheit, wie ſo eben gezeigt iſt, fälſchlich beilegt, nicht überſehen, daß dabei eine Forderung zu Grunde liegt, über deren Unabweisbarkeit die meiſten Richtungen der modernen Philoſophie einig ſind. Nur in der Einheit von Sein und Thätigkeit iſt Heil zu finden; dieß iſt nachgerade eine Trivialität. Solger hätte weniger unzufrieden mit Fichte ſein müſſen, er hätte nicht Schüler Schellings ſein dürfen, um dieß nicht auf eine gewiſſe Weiſe anzuerkennen. In der That erörtert er ausführlich, wie wenigſtens in der Erkenntniß der Kunſt nur der Begriff einer Thätigkeit zum Ziele führen könne, die kein Sein ſich gegenüber habe. „Ich mag mir ein Kunſtwerk denken, läßt er Erwin ſagen (II. S. 36), welches ich will, ſo iſt es doch immer ein gemachtes Ding, ja, was noch mehr ſagen will, ein recht vollendetes, worin die Thätigkeit eben ganz erſchöpft iſt. — Nun wohl, ſprach ich, fährt Adalbert fort, iſt denn in irgend einem Naturgegenſtande die Thätigkeit der Natur erſchöpft, ſo daß dieſes Ding ſie ganz in ſich enthielte, oder geht ſie vielmehr bloß durch daſſelbe hindurch, um vermittelſt deſſelben wieder ein anderes hervorzubringen? — Das letzte mußte er zugeben. — Und wie, fragte ich weiter, iſt es bei Werken der zweckmäßigen oder mechaniſchen Künſte? Iſt da die ganze Thätigkeit in dem Werke, oder bedient ſie ſich nicht vielmehr deſſelben um eines anderen willen, welches als Zweck ihr letztes Ziel ſein ſoll? — Auch hier kamen wir in dem zweiten überein. — Wodurch aber, fuhr ich fort, unterſcheiden wir denn nun überhaupt, in der wirklichen gemeinen Welt, Thätigkeit, oder was wir in der Natur Kraft nennen, von ihrem Hervorgebrachten? Nicht durch eben dieſen Wechſel beider, wodurch ſie ſich gegenſeitig bedingen und ausſchließen? — Wohl dadurch, ſprach er. — Wenn wir alſo, ſchloß ich, ein Werk haben, worin, wie du ſagſt, die Thätigkeit erſchöpft, oder dieſer ganze Wechſel aufgehoben iſt, werden wir da die Thätigkeit von dem Werke ablöſen können, und wird nicht da ein ſolches Werk ganz denſelben Inhalt und Umfang haben, den die Thätigkeit hatte?" Ebenſo lehrt er an vielen Stellen ganz ausdrücklich, das Abſolute müſſe zugleich und mit Einem Schlage Thätigkeit und Product ſein.

Und insofern stimmt Solger mit den übrigen Hauptrichtungen der modernen Philosophie überein, und wer nichts weiter von ihm wüßte, könnte unsere obige Anklage gegen ihn für völlig verfehlt halten. Allein die Weise, in welcher er mit jener Einheit operirt, rechtfertigt dieselbe nur zu sehr.

Bei den übrigen, Schelling, Hegel, und denen, die sich diesen anschließen, hat die Einheit des Seins und der Thätigkeit bekanntlich die Bedeutung, daß sie die Wahrheit beider sei, in dem Sinne, wie Hegel diesen Ausdruck zu gebrauchen pflegt, um das Tiefere zu bezeichnen, von dem das, dessen Wahrheit es sein soll, entweder nur eine oberflächliche Anschauungs- oder doch nur eine unvollkommene Erscheinungsweise sei. Es kann also bei ihnen die Thätigkeit als solche — denn auf diese kommt es uns hier an, — zu den letzten Gründen, welche die Philosophie aufzuweisen hat, nicht gerechnet werden.

Anders bei Solger. Indem dieser die Einheit der Thätigkeit und des Seins lehrt, will er damit nicht einen Begriff festgestellt haben, von welchem jene beiden nur die Momente wären, die ihm in der dialektischen Entwickelung unmittelbar vorangingen, sondern den Einheits- und Indifferenzpunkt von zwei realiter unterschiedenen Daseinsformen. Es wird für ihn also nothwendig sein, dem Schelling'schen Satze zufolge, daß das wahre Absolute nur erst die Einheit der Einheit und der Nichteinheit sei, jener Einheit noch eine Nichteinheit gegenüber zu stellen — es wird also der Thätigkeit auch noch für sich selbst und außer ihrer Einheit mit dem Sein eine ewige Geltung beizulegen sein.

Hieraus ergibt sich nun aber ein gar Verwunderſames, wie Sokrates sagen würde. Während nämlich bei andern absoluten Einheiten z. B. des Idealen und Realen, die Nichteinheit der einheitlichen Glieder ganz unschuldig ist, und nur den Übelstand mit sich führt, daß wir, wie oben erwähnt worden, mit der ganzen Sache nicht viel weiter kommen, indem wir zwar einsehen, daß die Entgegengesetzten irgendwo vereinigt sein müssen, aber nicht wo, und noch weniger, wie sie aus dieser Einheit hervorgehen mögen, wird hier, wo das eine Glied Thätigkeit heißt, eine

reale Beziehung deſſelben auf etwas außer ihm Liegendes geſetzt, denn Thätigkeit bedingt durchaus ein Gethanes, und das Sein iſt nicht bloß ein begrifflicher Gegenſatz zu derſelben, ohne welchen ſie, wie das Reale ohne das Ideale nicht gedacht, ſondern eine Vorausſetzung, ohne die ſie rein für ſich ſelbſt genommen, nicht exiſtiren kann, indem die Thätigkeit, wenn ſie überhaupt möglich ſein ſoll, beſtändig ein Sein zu überwinden haben muß. Daraus folgt aber, daß dieſe in der Nichteinheit geſetzte Thätigkeit in jener ganzen Einheit der Einheit und Nichteinheit ihrer und des Seins die erſte Stelle einnehmen und ſich zu dem Uebergreifenden machen muß, das mit dem Sein nicht bloß identiſch ſein, ſondern ſich mit ihm identiſch machen wird. Und ſomit wird die Einheit des Seins und der Thätigkeit, welche als Indifferenz die Quelle von allem Andern ſein ſollte, nur zum Producte; — das Productſein überhaupt wird als Einheit von Sein und Thätigkeit, oder als Sein, welches Thätigkeit, und Thätigkeit, welche Sein iſt, bezeichnet werden müſſen.

Dieß iſt Solgers Lehre — und ſomit beſteht alſo ihre letzte und tiefſte Paradoxie darin, daß was als Wahrheit der Thätigkeit, als nicht mit dem Sein identiſcher gefaßt werden ſollte, als das, worin dieſe Thätigkeit ſich aus ſich herausſetze, als ihre Wirklichkeit betrachtet wird.

Beiträge zur Charakteristik und Kritik der gegenwärtigen religiösen Zeitrichtungen.

In Briefen an einen Freund.

Von

Dr. W. Hanne in Braunschweig.

Erster Brief.

Von ganzem Herzen, mein theurer Freund, freue ich mich über Deinen Entschluß, den Du mir neulich mittheiltest, Dich zur Läuterung und Befestigung Deiner religiösen Weltanschauung in ein genaueres Studium der neuern Philosophie und Theologie einzulassen. Dabei forderst Du mich auf, Dir behülflich zu sein und Dich durch die Extreme der Zeit hiedurch zu einer tiefern und solidern Basis des speculativen Erkennens zu leiten, indem ich in einer Reihe von wissenschaftlichen Briefen Dir meine Ideen über das Wesen Gottes und der Welt, über den Begriff der Natur und die Bestimmung des Menschen, über Staat und Kirche, über Leben und Sterben darlege. Auch suchst Du mir anschaulich zu machen, wie Dein Verlangen nach Aufklärung in diesen Punkten nur der individuelle Ausdruck eines weit verbreiteten, in allen gebildeten Kreisen, und insbesondere unter den jüngern Theologen und Theologie Studirenden rege gewordenen Bedürfnisses sei. Du bestimmst mich daher, Dich als Repräsentanten einer größern Gesammtheit anzusehen und so zu Dir zu reden, als habe ich im Hinschauen auf Dich alle die deutschen Männer und Jünglinge im Sinne, denen ein tiefes Verlangen nach Einweihung in die für Herz und Kopf, für Glauben und Handeln so bedeutungsvollen Probleme und Resultate der neuern Philosophie und Theologie beiwohne.

In der That, mein Freund, das ist eine große und schöne Aufgabe die Du mir da stellst. Ich will versuchen, wie weit ich sie lösen kann, denn Du hast Recht: daß sie gelöst werde, ist endlich an der Zeit. Die Ergebnisse der jüngsten Bewegungen sind so ziemlich in alle gebildeten Kreise gedrungen, sie sind durch Zeitungen und allerlei Tagesblätter fast in alle Regionen des socialen Lebens verpflanzt worden. Es sei fern von mir, dieß tadeln zu wollen, ich wünsche im Gegentheil, daß die Communication der Ideen noch von Tage zu Tage freier, allgemeiner und lebendiger werden möge. Allein die meisten Tagesblätter gleichen nur zu sehr verunreinigten Canälen, die das reine Quellwasser des speculativen Denkens bei seiner Verbreitung von den Höhen der Wissenschaft in die Niederungen des praktischen Lebens so häufig trüben oder wohl gar zersetzen und so zu sagen, chemisch verändern. Es sind einzelne Blüthen, die für sich, losgetrennt vom Ganzen, sofort verwelken, oder es sind die dornigen und stachlichten Blätter, die nur im Zusammenhange mit der unentwickelten Blüthe, der sie zur Schutzwehr dienen, eine Bedeutung haben, welche man vom Baum der Wissenschaft abreißt, um sie dem größeren Publicum darzubieten. Der lebendige historische Zusammenhang der Richtungen der Zeit, in welchem jedes Extrem nur ein Evolutionsmoment zu einer höhern Stufe des Menschheitsbewußtsein's darstellt, die innere, begeistende Substanz, welche in den einzelnen Systemen Eins durch das Andre bedingt, bleibt in den sporadischen Räsonnements der Tagesschriften, welche die Ideen der speculativen Philosophie und Theologie an das größere Publicum bringen, meist total verborgen; und so sieht sich das letztere entweder mit einzelnen, sich widersprechenden Notizen überschüttet, zu deren wahrem Verständniß ihm der Schlüssel fehlt, oder ein einzelnes fanatisches Extrem oder seichtes juste milieu der Zeit summt ihm so lange vor den Ohren, bis ihm für die fernherklingenden Glockentöne einer tiefern Ideenwelt und für das erhebende Ziel der Wissenschaft in ihrer Totalität Hören und Sehen vergehen muß. Dem Unwesen solcher Halbheiten oder Verunstaltungen der philosophischen Ideen gegenüber, thut es

Noth, daß sich verständige und gereifte Kenner der Philosophie und Theologie der gebildeten Welt, die sich zu diesen Wissenschaften mehr nur receptiv verhalten kann, annehmen, um sie in den lebendigen Zusammenhang, und in die aus den Urtiefen des Selbstbewußtseins hervorquellende Genesis der Ideenwelt zu versetzen.

Schon unser edler und herrlicher Denker, Johann Gottlieb Fichte, dieser Stolz und Glanzpunkt deutscher Geistes- und Willensenergie — ein Mann, der, um es Dir nur gleich hier offen zu bekennen, unter allen Denkern des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts mir sammt Lessing und Schleiermacher der theuerste ist — ist auf vielfache Weise bestrebt gewesen, die Philosophie über die Grenzen der Schule hinaus zu verbreiten, ihre wichtigsten Resultate der populären Anschauung genetisch zugänglich zu machen und im größern Publicum ein tieferes Interesse für sie zu wecken. Ebenso hat fast drei Decennien hindurch der schwer verkannte und noch immer zu wenig erkannte tiefsinnige Denker Krause für diesen Zweck zu wirken und eine tiefere und selbstbewußtere Weltauffassung in der deutschen Nation zu verbreiten gesucht. Doch nur einzelne Wenige ließen sich kräftigen im innern denkenden Selbstbewußtsein und Glauben durch dieser Männer religiös- und sittlich ergreifendes Wirken; die Meisten aber gingen dahin im Indifferentismus gegen alle tieferen Denkbewegungen, wähnend, die Philosophie und das Leben lägen noch immer wie Himmel und Erde aus einander und nicht bedenkend, daß jener Spruch, den Viele sich so recht aus der Seele gesprochen fühlten:

Grau, Freund ist alle Theorie,
Grün ist des Lebens gold'ner Baum

vom Mephistopheles gesprochen sei. — Aber sie sollten es bald auf das Empfindlichste erleben, was es mit der verachteten Philosophie auf sich habe. Mitten in der Zeit eines allgemeinen Sicherheitsgefühls in Deutschland, als man glaubte, Politik, Religion, Wissenschaft und Kunst so recht weislich wieder in die alten Gleise zurück gelenkt und ihren Gang wenigstens für ein

ganzes Menschenalter geregelt zu haben, so daß man sich nun mit aller Gemüthlichkeit in die alte gewohnte Weltansicht wieder einnistete und auf neue Entdeckungen nur auf dem Gebiete der materiellen Interessen gefaßt und begierig war, mitten in diesem materiellen Treiben der gebildeten Welt, als man an religiöse und theologische Scrupel am wenigsten dachte, als die herrschende Philosophie dem Bestehenden und Hergebrachten als solchem in allen Sphären des Lebens das Wort reden zu wollen schien, zuckte plötzlich der Wetterstrahl der negativen Kritik durch das theologische und philosophische Geistesgebiet, und setzte das ganze Gebäu der religiösen Weltanschauung mit einmal in Flammen. Strauß mit seiner Kritik des Lebens Jesu machte den entscheidenden Anfang — und seitdem hat in rascher Folge ein Titanengeschlecht das andre überboten im Kampf gegen die Grundideen der christlichen Weltanschauung. Und die negativen Ergebnisse dieses kritischen Sturmes insinuiren sich unter allen möglichen Formen, verkappt und mit offnem Visir, in Poesie und Prosa; unter den heftigsten Posaunenstößen eines triumphirenden Unglaubens oder mit dem bestechenden Accompagnement witziger Pointen in die Gemüther aller Gebildeten. Und da gibt es Tausende, die, so sehr sie sich auch dadurch innerlich entzweiet fühlen, einer gewissen Verstandessympathie mit dieser negativen Doctrin sich nicht erwehren können. Die subversiven Tendenzen wirken epidemisch; die ganze Geistesatmosphäre der Gegenwart findet sich im Gebiet der höheren Lebenswahrheiten von ihren Elementen durchdrungen; die rege gewordenen und all verbreiteten Einwürfe eines neu erwachten Skepticismus schleichen sich allmählig und ohne daß man sofort die unausweichlichen Consequenzen ahnt, in's Centrum der gesammten Gesinnungs- und Denkweise. So werden Viele nach und nach an den heiligsten und tröstlichsten Wahrheiten, mit deren Verschwinden auch alle höhere Liebe, alle erhabene Aussicht in ein zukünftiges Sein ausgeht, irre. Der Glaube an einen heiligen, gütigen und weisen Gott, der sich selbstbewußt von der Welt unterscheidet, und an einen göttlichen Erretter und Heiland der Menschheit, der die bekümmerte Seele siegreich hin-

aus hebt über das drückende Bewußtsein der Schuld und Sünde und über die eisige Kluft der Sterblichkeit — dieser herzergreifende, Leben und Liebe weckende Glaube, in wie Manchem ist er schon erschüttert worden durch die Berührung mit dem modernen Scepticismus! Es gibt einzelne leichtsinnige und seichte oder im blinden Fanatismus für die neue destructive Lehre verblendete Köpfe, welche einen ordentlichen Jubel erheben über dieß Zugrundegehen aller höhern positiven Wahrheiten, die uns über diesen irdischen Planeten und seine endliche Geschichte hinaus an ein schöneres Jenseits verweisen. Allein dieser Zustand ist Unnatur und gleicht dem grinsenden Lachen der Verzweiflung oder beruht auf der Verkommenheit des tiefern, sittlichen Sinnes. Alle gründlichern Köpfe und edlern Gemüther aber haben es kein Hehl, daß sie aus einer Lage des Bewußtseins heraus kommen möchten, die ihnen jede höhere Aussicht raubt und von wo aus als der einzige Schlußpunkt von Allem das pure, kahle Nichts erscheint. So ist ein inneres Verlangen nach Erlösung von den herben Glaubenszweifeln durch ein gründliches wissenschaftliches Denken in den bessern und besonnenern Geistern unter den Gebildeten rege. Das sind diejenigen, welche zu lebendig durchdrungen sind von den Resultaten der Aufklärung auf den Gebieten der Naturforschung, der Geschichte, der Psychologie und des logischen Denkens, als daß sie sich und den Geist der Weltgeschichte so weit vergessen und verrathen sollen, um ihre theoretischen Scrupel ohne weiteres zu ersticken in der dicken Atmosphäre unseres modernen, pietistischen Obscurantismus; andererseits aber sind sie zu tief erregt, um wieder zurück zu kommen in den alten vornehmen Indifferentismus der gemachten, der ungläubigen und unwissenschaftlichen Restaurationsepoche.

Die Ahnung, die sie bewußter oder unbewußter beseelt, ist der Gedanke, daß nur ein totales, bis auf den Grund dringendes Wissen, die Wunden heilen kann, welche eine halbe, einseitige Wissenschaft geschlagen hat. Sie hoffen auf einen positiven Hintergrund, auf eine noch unerforschte Goldgrube höherer, schöpferischer Wahrheiten, worein die dunkeln Gänge der Zweifelsucht,

wenn man sie nur rastlos und ohne auf halbem Wege stehen zu bleiben, verfolgt, endlich münden müssen.

Wohlan, das sind die Geister, zu denen ich mich mit ganzer Inbrunst hingezogen fühle; an sie will ich mich wenden, sie werden, sie müssen mich verstehen, ihnen hoffe ich in der Hand der Vorsehung, ein wenn auch nur geringes Vermittelungsorgan für eine klare Erkenntniß der ewigen, positiven Wahrheiten der speculativen Wissenschaft mit werden zu können. Vielleicht ist die Zeit gekommen, daß selbst der stumpfe Sinn der Masse zum Leben aufzittert, daß aber auch die Männer, in deren Händen so wichtige Interessen ruhen, wie die Bildung, die Leitung, die Vermenschlichung der Masse, daß diese Männer die Augen öffnen, um zu erkennen, wie es eine Philosophie gibt, von welcher Staat und Kirche nichts zu fürchten haben, wenn sie, was sie sein sollten, nämlich Diener und Organe im Dienste der ewigen Menschheit und für die Entfaltung der Blume unserer unsterblichen Bestimmung in Gott, auch wirklich und im Ernst sein wollten. Vielleicht ist die Zeit gekommen, wo die Philosophie Gehör findet bei den Lenkern, Ordnern und Vertretern der öffentlichen und tiefeingreifenden Menschheitsinteressen, wenn sie ihnen die Gottverwandtschaft, die ewige, unverwüstliche Würde und unvergängliche Bestimmung der gesammten Menschheit wie jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit in Uebereinstimmung mit den tiefsten Anschauungen und Offenbarungen der christlichen Religion zeigt und in ihrer nothwendigen Wahrheit enthüllt, und wenn sie nun auch rücksichtslos und ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit die Consequenzen zieht, welche für unser gesammtes soziales, politisches und religiöses Leben daraus folgen.

Vielleicht — ach vielleicht auch nicht — vielleicht läßt sich der eiserne Egoismus, der blinde, fanatische Secten-, der bornirte, dummstolze Kastengeist auch dieß Mal, wo tausend und aber tausend Stimmen ihn mahnen, selbst durch die sonnenhellste Evidenz nicht erleuchten, vielleicht kann ihm sein hartes Herz gar nicht mehr erweicht werden, sondern es bedarf der Läuterung durch blutige Revolutionen, um dem jungen Genius einer

ächt chriſtlichen Humanität alle die Eruditäten und harten Kruſten, die noch von barbariſchen Tagen her ihm ankleben, vom Buſen zu ſchaffen .... ſchreckliches zweideutiges Vielleicht! — Aber je furchtbarere Kriſen uns bevorſtehen, deſto inniger vereint müſſen alle entſchiedenen Geiſter wirken, um der Entwickelung dieſer Kriſen zu poſitiven Reſultaten von innen heraus, durch gründliche Theorieen entgegenzuarbeiten. Und dazu, mein Freund, möcht' auch ich ein Schärflein beitragen; deßhalb will ich es verſuchen den tiefen Gehalt und die ernſten, ſittlichen Conſequenzen der großen poſitiven Ideen über Gott, Menſchheit, Freiheit, ewiges Leben und Verbrüderung im Geiſt der unendlichen Liebe, den gebildeten Männern und Frauen deutſcher Nation klar darzulegen, ſie tiefer einzuführen in den unvergänglichen Geiſt des Chriſtenthums.

Wohlan denn! Indem ich mich mit meinen Briefen an Dich wende und Dir mein innerſtes Denken und meine tiefſte Geſinnung enthülle, meine ich in Dir alle empfänglichen Freunde der ächten ſpeculativen Gottes- und Menſchenerkenntniß; begrüße ich in Dir den Abgeſandten und Repräſentanten der geſammten großen Geiſterdiaſpora geſinnungsverwandter Männer! Auf! Wir wollen mit einander im glühenden Verlangen nach dem Tiefſten und Beſten hinabſteigen zu den Urquellen der Erkenntniß, ob wir nicht da eine heilige, unwandelbare Liebe als die innerſte Subſtanz des Univerſums entdecken und klar erſchauen möchten, wie es die tiefere, religiöſe Ahnung uns verheißt. — Ja, eine klare, inhaltsvolle, ſelbſtgewiſſe Weltanſchauung thut uns noth, und nur eine tiefe, philoſophiſche Gottes- und Selbſterkenntniß kann den zweifelnden Völkern wieder zum unerſchütterlichen Frieden verhelfen. Die Zeit iſt da, wo die Philoſophie populär werden muß. Mit dem hiſtoriſch angeerbten Glauben iſt es nicht mehr gethan. Den hat die Zeit gewaltig erſchüttert. Früherhin wohl konnte ſich Jeder von Jugend auf an ein beſtimmtes, allgemein angenommenes Dogma, an das unbezweifelte Credo der Kirche halten. Wenigſtens wirkten die Zweifel, welche hie und da rege wurden, nur ganz ſporadiſch und drangen meiſtens über die engen Kreiſe

der philoſophiſchen Schulen nicht hinaus; oder wenn das geſchah, ſo waren es gewöhnlich ſolche Zweifel, die nicht den innerſten Kern, ſondern nur die hiſtoriſche Entſtehungsweiſe der Dogmen des Chriſtenthum's, der religiöſen Weltanſchauungen überhaupt annagten. Jetzt aber iſt das anders, das geſammte gebildete Publicum iſt vom Zweifel erfaßt und zwar von einem Zweifel, der die heiligſten, theuerſten Wahrheiten des Chriſtenthums, ja der das Princip der chriſtlichen Weltanſchauung ſelbſt betrifft. Es iſt der chriſtliche Theismus, um deſſen Sein oder Nichtſein es ſich handelt und mit ihm ſiegt oder fällt der Glaube an eine ewige, ſelbſtbewußte Weisheit und Liebe, die im Centrum des Univerſums waltet; mit ihm erblüh't oder verwelkt die Knospe der ſeligſten Hoffnung, die Hoffnung auf eine ſtufenweiſe fortſchreitende Verklärung des Böſen durch das Gute, des Endlichen durch das Unendliche, des Todes durch das Leben. Dieß iſt das Kleinod, was für die zweifelnden Gemüther der Gegenwart auf dem Spiele ſteht. Aber dieß Kleinod läßt ſich nicht mehr gewinnen und bewahren durch blinden Autoritätsglauben; denn eben alle traditionellen und geſchichtlichen Autoritäten ſind durch und durch erſchüttert, und was von ihnen noch haltbar ſein mag, was nicht, das hängt davon ab, wie das Reſultat in Bezug auf das theiſtiſche Princip des Chriſtenthums ausfallen wird. So kann nur eine gründliche Philoſophie Hülfe bringen, eine Philoſophie, die in die Tiefen des Selbſtbewußtſein's hinabſteigt, und bei denjenigen Fundamentalideen anlangt, an die kein Zweifel mehr reicht: dahin müſſen wir, da allein liegt die Ausſicht auf Rettung aus Ungewißheit und Dunkel, auf die Gewinnung einer unerſchütterlichen Ueberzeugung. In dieſe Tiefen, mein Freund, will ich mit Dir hinabwandeln, dort wollen wir fragen nach dem Grunde unſeres Glaubens an Gott und Gottes Liebe, an Menſchenheil und ſiegende Tugend, an ewige Entwickelung und ein Leben nach dem Tode.

Lebwohl, und laß' uns beten, daß wir uns dort begegnen.

Zweiter Brief.

Auf den in Deinem Antwortschreiben auf meinen ersten Brief ausgedrückten Wunsch, daß ich Dir, bevor ich mich in die Begründung der metaphysischen Grundprincipien unsrer speculativen Gottes- und Welterkenntniß vertiefe, erst eine kurze Charakteristik und Kritik der bedeutendsten Richtungen, welche gegenwärtig das Gebiet der religiösen Weltanschauung beherrschen, geben möchte, gehe ich gern ein, mein theurer Freund! Denn ich denke, daß es nur zweckmäßig sein kann, wenn wir uns zuvor erst gründlich in der Gegenwart, und über deren verschiedene theologische und philosophische Standpunkte orientiren, ehe wir uns einlassen in ein erst noch der Zukunft angehöriges System. Wir können nämlich darüber, ob es nicht bloßer Fürwitz sein würde, wenn jemand sich auf keinem der herrschenden Standpunkte beruhigen, sondern einen neuen Versuch zur philosophischen Begründung und Entwickelung der Idee Gottes und der Welt einschlagen wollte, nur dann ein klares Bewußtsein erlangen, wenn wir den Kern sämmtlicher Principien der gegenwärtigen Theologie und Philosophie durchdrungen und erkannt haben. Ich will zu dem Ende zunächst eine Schilderung und Beurtheilung der Hauptformen und Nüancen, in denen sich die Theologie unsrer Zeit ausprägt, zu geben versuchen; sodann will ich zweitens die Grundanschauungen derjenigen philosophischen Systeme, welche noch mehr oder weniger bestimmend in's Zeitbewußtsein hineingreifen, in historischer Reihenfolge vor Deinen Blicken vorüberziehen lassen, und wenn wir so werden die bedeutendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete durchmustert haben, dann wollen wir nach bestem Wissen uns in den speculativen Tiefen des Selbstbewußtseins umschauen nach den metaphysischen Grundlagen einer denkenden Weltansicht, um uns derer, die uns die haltbarsten scheinen, zu bemächtigen, und auf ihnen das Gebäude unserer speculativen Gottes- und Menschenerkenntniß zu errichten.

Aber wenn ich zunächst nun von dem Zustande der gegenwärtigen Theologie ein klares Bild zu entwerfen versuchen, und

mich dabei auch lediglich auf den Proteſtantismus beſchränken will, da der Katholicismus für das tiefer dringende Erkennen kaum noch irgend welche poſitive Bedeutung haben kann: — wo ſoll ich beginnen, wo enden, mein Freund, und an welche Kriterien ſoll ich mich halten, um die tauſendfach abgeſtuften Unterſchiede der einzelnen Erſcheinungen im Verhältniß zu einander auf gewiſſe durchgreifende Grundbeſtimmungen zurückzuführen? — Ein unüberſehbares Gewimmel von Behauptungen und Gegenbehauptungen, ein buntes Durcheinanderwogen von oppoſitionellen und reactionären, von radicalen und conſervativen Bewegungen öffnet ſich vor unſern Blicken, ſo oft wir ſie auf dies Gebiet hinwenden. Da gibt es für jeden theologiſchen Begriff, für jede exegetiſche und hiſtoriſche Beſtimmung des Inhalts der chriſtlichen Religion ein Aeußerſtes nach entgegengeſetzten Seiten hin. Und vollends die zwiſchen den vielfachen Extremen mitten inne ſchwebenden Vermittelungstendenzen machen eine klare Ueberſicht faſt ganz unmöglich, indem ſie den Anblick einer endlos bewegten und in jedem Punkte des Raum's und in jedem Momente der Zeit anders gefärbten Waſſerfläche darbieten. Welcher Demiurg mag dieß wunderliche Chaos entwirren und den beruhigenden Widerſchein einer innern Geſetzmäßigkeit durch ſeine Nacht hindurch offenbaren, welcher Homer wird genug innere Tiefe des Blickes beſitzen, um den Kampfplatz zu überſchauen und die rechten Helden zu würdigen unter den Schaaren, die, wie einſt um Helena's Raub Griechen und Trojaner auf Ilion's Gefilde, ſo im ſchweren heißen Kampf um das ächte Kleinod der Chriſtusreligion einander gegenüber ſtehen! Nur einer tief künſtleriſchen Phantaſie würde es gelingen, das einſeitige Recht der Parteien in dramatiſcher Lebendigkeit tragiſch oder komiſch offenbar werden zu laſſen und in prophetiſcher Intuition die höhere und ſchönere Geſtalt der Zukunft heraus zu diviniren, welcher der Proteſtantismus in ſeinem wiederholten Selbſtverbrennungsprozeſſe wie der ächte Phönix der ewigen Menſchheit entgegengeht. Ich aber, mein theurer Freund, muß mich begnügen, nur mit ganz blaſſen Farben und bloß den äußerſten Umriſſen nach Dir ein Miniatur-

Gemälde von dem Standpunkte der deutſchen, d. h. proteſtantiſchen Theologie *) und von dem Verhältniſſe der einzelnen theologiſchen Richtungen innerhalb des Proteſtantismus zu einander und zur wahren Idee der Religion und des Chriſtenthums zu entwerfen.

Denke Dir alſo ſämmtliche theologiſche Standpunkte der Gegenwart, wie viele ihrer auch ſein mögen, in ihrer Axe alle von dem einen, in aller Mannichfaltigkeit mit ſich identiſchen, menſchlichen Selbſtbewußtſein durchdrungen; denke Dir dieß verknüpfende Band des Selbſtbewußtſeins unter dem Bilde einer magnetiſchen Linie, deren entgegengeſetzte Endpunkte die beiden Pole bezeichnen mögen, in die das religiöſe Selbſtbewußtſein in ſich ſelbſt ſich dirimirt, und die ſich wechſelſeitig wie Theſis und Antitheſis zu einander verhalten. Wenn die Mitte dieſer Linie nun den Indifferenz- und Coincidenzpunkt darſtellt, in welchem alle ſtrömenden Kräfte der Linie, die an den beiden Endpunkten zu polaren Gegenſätzen auseinanderſtreben, ſich befruchtend durchdringen und von wo aus ſie zum knospenden Leben, zur fortſchreitenden harmoniſchen Geſtaltung ausſchlagen und eine Quelle der ſeelenvollſten Schönheit werden, ſo wird dagegen an den entgegengeſetzten Punkten von der harmoniſchen Doppelkraft der Mitte jedesmal nur das eine Moment mit Ausſchluß des andern in einſeitiger Weiſe zur Bethätigung kommen. Gleich wie daher am Nordpol unſers Planeten alles von Nacht umhüllt iſt, wenn am Südpol ein ſteter Tag herrſcht, und wie weder in jener beſtändigen Nacht noch in dieſem continuirlichen Tage ſich ein tieferes Naturleben entfalten kann, indem dieß ja nur gedeiht, wo Licht und Dunkel, die beiden nährenden Principien alles Organiſchen, ſich täglich, wie unter dem Aequator und in den gemäßigten Zonen zu inniger Durchdringung vermählen, ſo wirſt Du ſagen müſſen, daß auch um die Endpunkte unſrer fingirten Linie nur ein verkümmertes Daſein herrſchen wird.

*) Die meiſte Aehnlichkeit mit der deutſchen hat noch die ſchwediſche Theologie und Kirche. Vgl. Jahrbücher der Gegenw. Decbr. 1844.

Und nun denke Dir den einen Pol dieser Axe, welche sämmtliche theologische Standpunkte durchläuft, beständig von trübem Dunkel umflossen, denke Dir ihn als den Aufenthaltsort jener Glaubenskimmerier, von denen das Homerische gilt:

stets umhüllt sie
Dunkler Himmel und Nebelgewölk. Es grüßet sie nimmer
Helios glänzendes Aug mit lichtverbreitenden Strahlen
Weder wenn steigend der Gott am sternigten Himmel emporzieh't,
Noch wenn zur Erde wieder vom hohen Gewölbe er wendet.

Male Dir dieß Alles nach den einzelnen Momenten und Vergleichpunkten hin in Deiner eignen Anschauung weiter aus, und Du hast ein Bild von der einen theologischen und religiösen Richtung unserer Zeit, von der orthodoxen und pietistischen Partei. Wir wollen dieser Richtung hiemit ihr Terrain auf den äußersten Rechten, um an politische Parallelen zu erinnern, angewiesen haben und diesen Standpunkt späterhin näher charakterisiren. Zunächst aber fahre ich noch im Bilde fort und fordre Dich auf, Dir das Gepräge der Männer dieser Richtung erst etwas näher zu betrachten. Gleichen sie denn nicht völlig nach ihrem gedrückten und unfreien Blicke, nach ihrem Mangel an Selbstschätzung und Nächstenachtung dem Geschlecht jener umfinsterten Kimmerier? Das Ziel ihrer Sehnsucht, der Stern ihrer Hoffnung und ihres Vertrauens, dem sie stets in zaghafter Selbstzerknirschung und im hypochondrischen Mißverständnisse der Gegenwart mit ganzer Seele zugewandt sind, das ist nicht die ewig steigende Sonne humaner Aufklärung, das ist nicht die strahlende Idee eines im Geist und Fortschritt der Zeit sich immer völliger offenbarenden Gottesgeistes, sondern es ist das unbewegliche Polargestirn der Vergangenheit, der eherne Typus eines vergangenen Factums, einer abgeschlossenen und zur Mumie gewordenen Thatsache, es sind die fix gewordenen Ideen einer alten verkommenen Dogmatik. Ein vom lebensvollen und liebeglühenden Geist des gegenwärtigen Menschheitsbewußtseins verlassener Buchstabenglaube erstarrt die Kraft ihres Denkens und hemmt den Pulsschlag des Alles durchforschenden freien Erkennens und so

bleiben ihre Vorstellungen vom Göttlichen craß sinnlich und roh und der flüssige Aether identischer Gedankenbestimmungen crystallisirt und fällt ihnen in todte Formen auseinander. So stehen sie da, ohne klares Selbstbewußtsein, ohne Einsicht in die großen Probleme der Zeit, meistens mit Minutien beschäftigt, die ihr trübes Auge in wunderlicher Verblendung für große Menschheitsangelegenheiten hält, und dabei fühlen sie sich schlecht und verächtlich vor dem Angesichte Gottes und trauen dem immanenten Wahrheitsgenius in sich selber nicht, sondern alles, was ihnen Werth gibt vor Gott und ihrem Verstande Licht verleiht, das suchen sie draußen, im Hinblick auf das Verdienst Christi, in Unterwerfung unter den Buchstaben der Bibel und der Symbole. Aber im Versteck dieser Demuth und knechtischen Selbstverachtung in Beziehung auf den Buchstaben der Vergangenheit wohnt doch ein grenzenloser Hochmuth und viel Stolz und Prätension angesichts des Geistes der Gegenwart und wo sie einen freien Mann im Bewußtsein seiner guten Sache und der Rechte des Denkens einherwandern und mit der Fackel der Kritik ihren nächtlichen Grenzen sich nahen sehen, da schaaren sie sich sofort zusammen und stürmen und hetzen und — verdammen. Das ist nach den allgemeinsten Umrissen das Land und die Sitten der Glaubenskimmerier.

Laß uns nun dem gegenüber auch erst das andere Extrem in Betracht ziehen. Denke Dir also ebenso den entgegengesetzten Pol unserer fingirten Linie, aber denke Dir hier auch ganz die entgegengesetzten Bestrebungen und Zustände herrschend, die dort walten; — ein Licht also zwar, in dem Alles klar und durchsichtig und wunder wie faßlich, wie so ganz natürlich wird; — aber ein Licht, dem es an Intensität, an Vertiefung und Entgegensetzung in sich gebricht, ein kahles, nüchternes, der schöpferischen Lebens- und Liebesgluth ermangelndes Licht: eine blendende Kraft des Verstandes und Witzes, die als der abstracte Gegensatz zu jenem Prinzip der Erstarrung wohl alles auflöst und in leeren subjectiven Schein verflüchtigt, was dort zu unlebendigen Massen crystallisirt, aber eine Kraft, die keinen schaffenden Frühlingsathem in sich hat,

die nur zerstören aber nicht beleben, die die Atmosphäre des Geistes nur reinigen, aber nicht mit positiver Gottesfülle durchdringen kann. Und wenn Dich nun dieß Bild sofort an die destructive Richtung auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie erinnert, welche ich an einem andern Orte als den modernen Nihilismus charakterisirt und in ihrem Widerspruche mit der tiefern Vernunft blos gelegt habe, so wirst Du auch dieser Richtung ihre rechte Stellung anzuweisen wissen, und es muß Dir einleuchtend werden, wie die pietistische Orthodoxie und der moderne Nihilismus sich als die beiden entgegengesetzten Extreme der gegenwärtigen Weltanschauung zu einander verhalten. Dort siehst Du das Streben des religiösen Selbstbewußtseins, seines Inhalts inne zu werden und denselben zur Anschauung und Erkenntniß zu bringen, in Verkennung der freien Subjectivität, in Buchstabenknechtschaft und Obscurantismus endigen, und in jeder Wendung und Bewegung, welche diese Fraction macht, kommt jener Vernunfthaß, jene Misologie, die Platon nebst der Misanthropie für das Ärgste hält, was dem Menschen begegnen kann *), an den Tag. Hier dagegen waltet ein süffisanter Unglauben, eine höhnende Frechheit und Wuth gegen alle positiven Bestimmungen der Religion, gegen den Geist des Christenthums selbst, die alle Feindschaft zu überbieten sucht, welche sich bis jetzt auf theoretischem Gebiete gegen den Glaubensinhalt Luft gemacht hat.

Was bedeuten diese schreienden Gegensätze, wie konnte es dazu kommen? Die tiefere Genesis läßt sich nur fassen, wenn man ihr sowohl auf metaphysischem als auf historischem Boden nachgeht. Laß uns, bevor wir weiter fortschreiten in der Charakteristik der religiösen Zeitrichtungen des Protestantismus, zuerst in die metaphysische Bedeutung dieses Gegensatzes uns etwas vertiefen. Die Sache verhält sich aber so. Nämlich von den beiden Grundbestimmungen, die das Wesen des religiösen Selbstbewußtseins constituiren und in deren gegenseitiger concreter Vermittelung das Leben des menschlichen Ichs in seinem Verhältniß zum abso-

*) Platon's Phädon c. 39.

luten Geiste besteht, kommt in jeder von den bezeichneten Fractionen der religiösen Weltanschauung jedesmal nur die eine auf Kosten der andern zu einseitiger Bethätigung. Ich will näher entwickeln, was ich meine, damit wir uns des Prinzips der verschiedenen Richtungen der Theologie in seiner Tiefe bemächtigen.

Das menschliche Ich besteht seinem Wesen nach darin, daß es ein übersinnliches Prinzip, was in Gott seinen letzten Grund hat, und ein sinnliches Prinzip, was in der materiellen Natur wurzelt, in sich selber als dem lebendigen Coincidenzpunkte zur concreten, selbstbewußten Einheit zusammenschließt. Es ist in dieser Hinsicht einerseits sowohl von der Natur als von der Gottheit bestimmt, und von den Einwirkungen dieser zwei verschiedenen Urmächte des Universums abhängig. Andererseits aber ist es als lebendiger Einheitspunkt auch aus sich selbst heraus thätig und strebt somit einen Entwickelungsproceß an, in welchem es die natürliche und göttliche Bestimmtheit in Harmonie mit der eigenen Selbstbestimmtheit zu bringen und die bloße Abhängigkeit von Stufe zu Stufe entschiedener in Freiheit und Wechselseitigkeit umzuwandeln strebt.

Reflectiren wir nun etwas näher auf diesen Entwickelungsproceß des Ichs, und zwar, sofern wir es mit dem religiösen Selbstbewußtsein zu thun haben, auf die Entwickelung nach der Seite der göttlichen Bestimmtheit hin: so können wir von einem ursprünglichen *Gottesbewußtsein* in uns reden, in welchem das Ich der innern Einwirkung des absoluten Geistes offen steht; und als die religiöse Bestimmung des Menschen oder als das Ziel seines geistigen Verhältnisses können wir aussprechen *eine in's Unendliche hin wachsende harmonische Vermittelung des individuell-persönlichen Selbstbewußtseins mit dem wesentlichen Gottesbewußtsein* und dessen *göttlich gegebenem Inhalte*.

In diesem Vermittelungsprocesse findet nun nothwendig, wenn er dem vernünftigen Weltgesetze entsprechen soll, das Wechselspiel und die gegenseitige Durchdringung einer zwiefachen Thätigkeit des Ichs statt, von denen die eine mehr den Charakter der passiven

Hingebung trägt, ohne in dieser Receptivität aufzuhören, die entschiedenste Kraftäußerung zu sein, die andere dagegen mehr spontaner Natur ist, und sich überwiegend aus der eigenen, selbstgewissen Subjectivität bestimmt. Wir nennen jene erste Seelenthätigkeit den religiösen Glauben; und dieser ist demnach ein mehr receptives Eingehen des innersten Fühlens, Denkens und Wollens auf die objective Bethätigung und Offenbarung des absoluten Geistes im Hintergrunde der werdenden Ichheit, sei es der eigenen oder der fremden. Die zweite, mehr spontane Thätigkeit dagegen, worin das Ich sich des Glaubens Gewißheit zu verschaffen sucht, indem es den innerlichen Gehalt, der sich als göttliche Offenbarung ankündigt, an den ihm unmittelbar immanenten Grundsätzen der allgemeinen Vernunft prüft, nennen wir das kritische Wissen.

Der Glaube nun bethätigt sich seinerseits immer vorherrschend als ein stets neu hervorquellendes Abhängigkeitsgefühl, was sich ahnungsvoll, und wie im unmittelbaren substanziellen Zusammenhang, auf ein überirdisches, rein ideales Sein bezieht, dessen Realität es in tiefer Erregtheit in sich reflectirt. In diesem Abhängigkeitsgefühle schlummern und erwachen allmählig, mit dem Fortschritt der Entwickelung des Selbstbewußtseins, alle jene höhern Ahnungen und Intuitionen, wovon es dunkle Spuren in jedem Menschen gibt, die aber zu bewußten Anschauungen nur in den gebildeten Geistern werden. Und diese Ahnungen und Intuitionen kommen dem Ich, indem es sich unter die Einwirkungen einer über es selbst erhabenen Macht gestellt fühlt. Es ruft sie nicht willkührlich in sich hervor, sondern erfährt sie als objective Offenbarungen. Dieß ist eine Thatsache, die sich mehr oder weniger in der Geschichte jedes Volks und jedes Individuums kund gibt. Jedes Selbstbewußtsein findet, sobald es seiner selbst inne wird und einen tiefern Blick in seine innere Welt thut, in sich ein stilles Heiligthum, worin höhere Kräfte wirksam sind; und daher kommt es, daß alle einigermaßen gebildeten Völker an fortwährende göttliche Offenbarungen glauben. Aber zur klaren und bestimmten Einsicht darüber, was es an diesen Offenbarungen hat,

kommt das menschliche Bewußtsein erst, wenn im Verlauf der Geschichte unaufhörlich ein Individuum, ein Volk mit dem andern communicirt und jedes bestimmte Zeitalter den folgenden Zeitaltern seinen religiösen Inhalt zur weiteren Fortbestimmung überliefert hat. Die göttlichen Offenbarungen gewinnen zunächst in den einzelnen Individuen, Völkern und Zeiten nothwendig ein individuell beschränktes Gepräge, und erleiden daher überall zufällige und trübende Beimischungen von Seiten der menschlichen Subjectivität. In ihrer reinen objectiven Wahrheit können sie daher erst nach einem langen Processe gegenseitiger Vermittelungen und Ausgleichungen verschiedener oder entgegengesetzter Anschauungsweisen erkannt werden. Freilich ist es zunächst dann auch kein Act des discursiven Denkens und der Reflexion auf das Gemeinsame in den besonderen Offenbarungsformen hervorragender Völker und Individuen, wodurch die volle Wahrheit, wie man zu denken geneigt sein könnte, zum Bewußtsein gebracht wird, sondern ihr erstes, totales Hervorbrechen vollbringt sich nothwendig als ein schöpferischer Act Gottes, als ein absolutes Durchblitzen der objectiven Idee, die Gott in seinem Verhältniß zur Menschheit im Menschen bildet, in den Tiefen der subjectiven Intuition. Die Zusammenfassung aller vereinzelten Offenbarungen Gottes in der Menschheit kann ursprünglich und in ihrer unmittelbaren Vollkraft auch wieder nur als Offenbarung, als höchste Vollendung derselben auftreten. In dieser Weise ist zu ihrer Zeit die in jedem Volk und jedem Individuum unaufhörlich sich bethätigende göttliche Offenbarung der Grundidee nach zu einem historischen Abschluß gekommen, über den sie dem Wesen nach nicht mehr hinausgeht. Es hat sich so unter den gebildetsten Völkern der Erde ein gemeinsames, öffentliches Glaubensbewußtsein gebildet, ein dem Wesen nach in sich vollendeter und alle individuellen Offenbarungsformen durch seine innere Totalität besiegender und in sich auflösender Grundtypus der objectiven Offenbarung. Wir kennen das Christenthum als diese siegreiche Macht über alle andern Volksreligionen. Das Christenthum hat daher die Tendenz, die Religion aller Völker zu werden; es ist, in seinem Centrum

versiegelt mit dem Charakter der absoluten Wahrheit. Diese, als objectiver Glaube innerlich sanctionirte christliche Uroffenbarung tritt nun fortan erziehend, erleuchtend und die, in den einzelnen Subjecten individuell beschränkte göttliche Offenbarung ergänzend, erweiternd und bewahrheitend an jedes Selbstbewußtsein, was unter den erforderlichen historischen Bedingungen steht, heran und erfaßt und bestimmt dasselbe so von außen und innen.

Das vernünftigerweise Erste, das eine natur- und vernunftgemäße Entwickelung Bedingende ist nun, daß das so bestimmte Selbstbewußtsein mit totaler Liebe und Hingebung auf die es bestimmende objective Offenbarung eingeht, daß es sich mittelst freier Entschließung, in lebendiger Receptivität von der erlösenden, erleuchtenden und heiligenden Macht des christlichen Geistes, der sein präsentes Centrum in dem, der Ichheit immanenten göttlichen Offenbarungsprincip hat, durchdringen läßt. Die totale Hingebung des subjectiven Denkens und Wollens in diesem Sinne und in dieser Richtung, das ist der subjectiv lebendige Glaube in seiner vollen Bedeutung. Und dieser Glaube ist sowohl theoretischer als praktischer Natur, d. h. er muß sowohl Gefühl und Gedanken als Phantasie und Willen in seinem Gehorsam hineinziehen. Ohne diesen ursprünglichen und unbedingten Gehorsam im Glauben, ohne dieses vertrauende, sehnsüchtige und liebevolle Eingehen auf die zugleich von außen und innen wirkende objective Offenbarung ist es unmöglich, daß ein Mensch das Leben und den Geist der Gottheit in sich wahrhaft erlebe und erfahre; und wem diese innerliche Erfahrung abgeht, der urtheilt über Gott und Religion wie ein Blinder über die Farben.

Allein ungeachtet dieser unendlichen Bedeutsamkeit bildet der Glaube doch nur erst die eine Seite im Entwickelungsprocesse des religiösen Selbstbewußtseins, und deßhalb sucht er seine nothwendige Ergänzung in seinem entsprechenden Gegenpole, nämlich im kritischen Wissen. Das Ich ist in seiner Beziehung mittelst des Gottesbewußtseins auf die objective Idee Gottes, als Selbstbewußtsein wesentlich stets auf sich zurück bezogen. Darin liegt das Gesetz, daß es in jeder Selbstentäußerung nothwendig in sich selbst,

in sein eigenes Fürsichsein und dessen Selbstgewißheit zurückkehrt. Wegen dieser steten Selbstbeziehung ist es aber auch unmöglich, daß das Ich sich jemals schlechthin nur passiv verhielte. In all seiner Passivität verhält es sich zugleich activ; auch in seiner göttlichen Bestimmtheit bestimmt es sich irgendwie immer und färbt daher seine Receptivität unvermeidlich individuell. Die nothwendige Folge davon ist, daß das Ich auch den göttlichen Glaubensinhalt, sowohl in der Beziehung, wie er von Außen auf dem Wege der Tradition und Erziehung an uns herankommt, als wie er sich innerlich als immanente Gottesidee bethätigt, individuell, d. h. irgendwie beschränkt auffaßt. Die göttliche Offenbarung läßt sich nicht so äußerlich und als eine einmal für allemal fertig präparirte Substanz in die individuelle Seele hineinschieben, sondern sie ist ein, im steten Werden sich lebendig entwickelnder Keim, der aus den individuellsten Momenten der Ichheit als allgemeine Basis hervorscheint und sich mit dem Ich selbst allmählig gestaltet, und sich derselben von Stufe zu Stufe tiefer, totaler und wahrer enthüllt. Das Göttliche, obwohl in sich selbst wechsellos und erhaben über den Wandel der Zeit, muß, indem es sich in das menschliche Selbstbewußtsein liebend verflicht, nothwendig mit diesem *werden* und kann sich so nur allmählig evolviren. Ohne diese Theilnahme am Werden würde es dem werdenden Ich keinen Anknüpfungspunkt darbieten. Aber was folgt hieraus? Das folgt, mein lieber Freund, daß auch die christliche Idee, sofern sie in diesen Entwickelungsproceß mit hineingezogen und, um Allen Alles sein zu können, mit Kindern zum Kinde geworden ist, vielfache trübende und entstellende Rückwirkungen aus dem bornirten Geiste der Völker von ihrem ersten Auftreten an hat erfahren müssen. So bestätigt es die Geschichte auf jedem ihrer Blätter. Aus diesem Verhältniß ergibt sich sofort die Nothwendigkeit einer *kritischen Reproduction* des Offenbarungsinhalts aus dem erkennenden Selbstbewußtsein, und zwar hat dasselbe dabei auf solche Thatsachen und Kategorieen, die ihm unmittelbar durch sich selbst gewiß, die mit der Thatsache des Selbstbewußtseins selbst gegeben sind, zurückzugehen, denn nur sie können die untrüglichen

Kriterien abgeben, an denen es die Wahrheit jedes, dem Ich nicht schlechthin aus ihm selbst stammenden und somit auch des religiösen Inhaltes zu prüfen hat.

Die Totalität dieser Kriterien, ihr inneres Einheitsprincip, worin das Selbstbewußtsein sich selbst und all sein Denken und Wissen begründet findet, nennen wir die Vernunft; und die Vernunft ist ein Princip, was Gott und Mensch mit einander gemein haben, nur mit dem Unterschiede, daß sie in Gott ihrer ewig selbstbewußt und vollendet inne ist, im Menschen dagegen ihrer erst mit der Zeit immer mehr inne wird. Vor das Forum der Vernunft muß daher der Glaubensinhalt, wenn er nach seiner objectiven Wahrheit erkannt und von den trübenden Zusätzen, welche er in der menschlichen Subjectivität erhält, geläutert werden soll, stets von Neuem zur gründlichen Prüfung gezogen werden. Das ist das unveräußerliche heilige Recht der Kritik, und das ist ein Recht, was sich die gebildete Menschheit unter keinem Vorwande, und wäre es der Vorwand der Ehre Gottes, darf rauben lassen. O mein Freund, wenn die einflußreichen praktischen Männer der Geschichte, wenn die mit der Autorität der Kirche und des Staates bekleideten Priester und Herrscher dieß Recht der Kritik von jeher mehr respectirt hätten, die Menschheit hätte manchem Sturm entgehen, die trüben Schlacken, welche dunkle Jahrhunderte im Strom der Geschichte absetzten, hätten im allmähligen Bildungsproceß der Menschheit verklärt oder ausgeschieden werden können. Aber wie oft hat man dieß heilige Recht verletzt, wie unverantwortlich verletzt man es noch täglich und welche Schwankungen ruft man dadurch im Entwickelungsgange der religiösen Bildung hervor. Gewaltsam zurückgedrängt und unterdrückt reagirt das Princip der Kritik und freien Wissenschaft nur um so energischer aus seinem, im Organismus des Universums festgewurzelten, Centrum, und strebt, als wilder Orkan daherfahrend, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Unterdrücker des freien Princips der Kritik haben insgemein kein anderes Motiv ihrer Handlungsweise, als die Furcht vor Explosionen des Gedankens und das Grauen vor zerstörenden Revolutionen. Und in der That, indem sie durch un-

kluges Widerstreben jenes Princip zur zornigen Opposition aufrufen, machen gerade sie die Revolution zu einer geschichtlichen Nothwendigkeit. Verzeihe mir diese Abschweifung, mein Freund; aber sie drängt sich unwillkührlich auf. Doch ich kehre zur Sache zurück.

Das Resultat des bisher Entwickelten ergibt sich also dahin, daß das religiöse Selbstbewußtsein den positiven Offenbarungsinhalt nicht blos passiv aufzunehmen und sich bei dem, was er als Wahrheit aussagt, unmittelbar zu beruhigen hat — ein solches Aufnehmen, was an der Sache nichts ändert, ist ja undenkbar — sondern es muß den Inhalt seinen an und für sich gültigen Vernunft- und Denkgesetzen vindiciren, es hat denselben aus dem innersten Centrum der Intelligenz zu reproduciren und nur so weit als objective Wahrheit anzuerkennen, als er nicht offenkundig im Widerspruch steht mit den unumstößlichen Kategorieen des seiner selbst gewissen Geistes. Nur so wird es möglich, den innern Kern der Offenbarung, die objectiv göttliche Wahrheit derselben immer adäquater und reiner zu erfassen, die unreinen Zuthaten und Entstellungen aber, die von Anschauungsformen untergeordneter Standpunkte des erkennenden Selbstbewußtseins her in den christlichen Glaubensinhalt geflossen sind, allmählig auszuscheiden. Allmählig, sage ich und ich will damit andeuten, wie auch die Wissenschaft ebenso, wie früher die geschichtlichen Volksreligionen, verschiedene Epochen und Stufen ihrer Entwickelung durchläuft, und daß demnach ebenso, wie die objective Offenbarung nur durch eine höchste Vermittelung aller entwickelten subjectiven Offenbarungsweisen zu ihrer Vollendung gelangen konnte, auch die Wissenschaft und Kritik die That der gesammten Menschheit sein muß, und daß sie nur als dieser Gesammtgeist, der jedes einzelne, individuelle Bewußtsein unendlich ergänzt und vertieft, ein wahres Recht zur Prüfung des historisch Gegebenen hat. Damit ist also gesagt, daß nicht jeder subjective Einfall des Individuums, jeder Anstoß, den ein oberflächlicher Verstand an dem tiefen Gebilde des Glaubens nimmt, für einen Ausfluß und eine Bethätigung des Geistes der wahren Kritik angesehen werden kann, und daß

man daher auch der wahren Kritik vernünftiger Weise nicht zum Vorwurf machen darf, was eine platte Verstandesrichtung oder eine genial sein wollende Freigeistereisucht im Namen der Kritik für Unklugheiten begeht.

Aber soll etwa ein auf die Urprincipien freier Intelligenz gegründeter, und von dem Geiste einer innerlich tiefen religiösen Gesinnung durchwehter Staat — und nur ein solcher Staat hat ein Recht auf bleibende Existenz — soll ein solcher Staat im Namen der Religion solche rohe und unreife Anmaßungen der Wissenschaft und Kritik gewaltsam unterdrücken? — Wie würde doch eine solche Unterdrückung ein gar schlechtes Vertrauen in die objective Macht der Wahrheit selbst verrathen, wie hieße das, vor dem Gespenst der Lüge die Augen schließen, statt ihm mit Verachtung in's Angesicht und es so frohen Muthes vor dem kommenden Tage erbleichen zu sehen!

Zwei Functionen also constituiren den gesunden Lebensproceß des religiösen Selbstbewußtseins — ein innerlich kräftiger Glaube d. h. ein völliges, von Sehnsucht und Liebe bewegtes, Hingeben der ganzen Subjectivität mit all ihrem Denken und Wollen an den innerlichen ansprechenden, lebendig machenden Offenbarungsgehalt, und eine freie kritische Reproduction dieses Gehalts aus dem Centrum des vernünftigen Selbstbewußtseins. In den einzelnen Individuen und Repräsentanten des religiösen Selbstbewußtseins nun zwar wird es fast immer so sein, daß die eine oder die andere dieser Functionen das Übergewicht erhält; doch darf im gesunden religiösen Leben keine auf Kosten der andern unterdrückt werden, und in dem Menschheitsleben, als Gesammtorganismus des Einen Geistes der Wahrheit betrachtet, müssen beide Functionen sich immer entschiedener harmonisch durchdringen und gegenseitig zum Leben befeuern und begeisten. Wenden wir nun aber das bisher Dargelegte auf die oben schon im Bilde bezeichneten entgegengesetzten Richtungen der pietistischen Orthodoxie und des modernen Nihilismus an, so müssen wir beide für einseitige Bethätigungsweisen der Idee des religiösen Selbstbewußtseins erklären.

Orthodoxie und Nihilismus ſtellen im Entwickelungsproceſſe des Geſammtorganismus der gegenwärtigen religiöſen Denkweiſe die von entgegengeſetzten Punkten ausgehenden krankhaften Zuſtände dar, denen das religiöſe Leben des menſchlichen Geiſtes ausgeſetzt iſt, ſo lange die in ihm gährenden Elemente ſich noch nicht nach allen Beziehungen hin organiſch vermittelt und harmoniſch durchdrungen haben.

Faſſen wir zunächſt in dieſer Rückſicht den Orthodoxismus *) etwas näher in's Auge, ſo können wir ein dieſer Denkweiſe zu Grunde liegendes wahres und unendlich berechtigtes Element zwar keineswegs verkennen. Dieß Element beſteht in dem Glauben an eine, vom Centrum eines überweltlichen Gottes ausgehenden und in die Tiefen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins hineinſtrahlende Offenbarung, als deren hiſtoriſch höchſte Vollendung das Chriſtenthum daſteht. Durch ein entſchiedenes Feſthalten an dieſem höhern Glauben participirt der Orthodoxismus an der innern Subſtanz der religiöſen Wahrheit, und das iſt es, was ihm immer von Neuem denjenigen Weltanſchauungsweiſen gegenüber, welche, wie der Pantheismus und Deismus nach entgegengeſetzten Beziehungen hin, die Vernünftigkeit dieſes Glaubens verkennen, eine gewiſſe Anerkennung bei den beſonnenen Männern der Wiſſenſchaft und tiefe Sympathie bei allen innerlich bewegten Gemüthern ſichern wird. Allein bei dem Allen müſſen wir dennoch den Orthodoxismus eine krankhafte Erſcheinung nennen. Das Krankhafte und Verkehrte deſſelben hat ſeinen Grund in der gänzlichen Verkennung des Rechts der Kritik und des ſelbſtſtändigen, ſich aus ſich ſelber entſcheidenden Denkens, die er ſich zu Schulden kommen läßt. Denn indem das Selbſtbewußtſein in Folge davon das Ferment und die begeiſtende Kraft des urfriſchen, aus der immanenten Vernunft ſtets lebendig hervorquellenden Erkennens vom Glauben abhält, büßt der Glaube ſeine Klarheit und Energie ein und ſinkt

*) So nenne ich dieſe Richtung mit Leſſing im Unterſchied von der wahren Orthodoxie, welche die Idee der Religion nach ihrer Totalität und in geſunder Weiſe zum Bewußtſein bringt und bethätigt.

formlos in die dunkle Region des Gefühlslebens hinab; dort aber kann der tiefe, geistige Gehalt der Glaubenswahrheiten nicht zum Bewußtsein kommen, die innerste Idee der Religion und des Christenthums, die Idee der Freiheit des Menschen in Gott, bleibt unverstanden oder wird gar nicht erlebt; das Nebensächliche dagegen, das Locale und Temporelle, das äußerlich Geschichtliche und das blos Mythische wird zur Hauptsache erhoben; kurz, der Glaube verkümmert in sich selbst zum blinden, gedankenlosen Glauben und droht auf jedem Punkt in den puren Aberglauben überzuschlagen.

Indem das Ich aber trotz dieser Verachtung des kritischen Denkens sich gleichwohl, und sofern es an sich denkendes Wesen ist, der allgemeinen Functionen und Kategorieen des Verstandes und der Vernunft nicht völlig entschlagen kann, so sieht es sich genöthigt, sich der erstarrten Formen einer vergangenen Denkweise, die zur geschichtlichen Autorität geworden ist, zu bedienen. Das ist denn aber eine Denkweise, die sich nicht mehr durch sich selbst bewährt, die daher nur auf äußere Autorität hin angeeignet wird. Nicht weil sie sich von der in sich selber stehenden und durch sich selbst gewissen Vernunft als wahr ausweist, sondern weil es die Denkweise der Väter, oder des Kreises von Individuen ist, deren Traditionen das Selbstbewußtsein in unfreiwilliger Receptivität eingesogen hat, wird sie anerkannt, werden ihre Grundsätze als die unerschütterlichen Kriterien und Normen aller objectiven Wahrheit declarirt und sanctionirt. So bleibt aber das Selbstbewußtsein in sich selbst ganz ungewiß darüber, ob seine Denkweise falsch oder wahr sei; es glaubt auch da, wo es wissen sollte, es gibt sich blind hin, wo es zu prüfen hätte. Welch ein Leichtsinn, welche Trägheit! Aber das ist nur das Eine. Von der andern Seite betrachtet das so beschaffene religiöse Selbstbewußtsein das Heiligste und Tiefste, was es geben kann, die göttliche Wahrheit, so zu sagen nicht mit eigenen, sondern mit fremden Augen, und die Wahrheit bleibt ihm somit ein fremdes Object; denn statt in die Tiefen des eigenen Selbstbewußtseins hinabzusteigen und da des Punkts sich zu bemächtigen, wo menschliche Subjectivität und göttliche Objectivität sich immanent durchdrin-

gen und wo deßhalb alle äußerlichen Scheidewände fremder, vermittelnder Autoritäten fallen und vergehen im Strahle der gegenwärtigen Wahrheit, läßt es sich vom Zufall der Geburt und Erziehung einen fremden Gesichtspunkt unterschieben, der als ein äußerliches Mittelglied zwischen seine eigene Selbstgewißheit und die geoffenbarte Wahrheit tritt. Welche Knechtschaft des Geistes, welche unverantwortliche Selbsterniedrigung! Was ist das für eine traurige Wahrheit, die uns unser eigenstes Wesen, worin wir erst recht selbst sind, entfremdet, und etwas blos historisch zu Fassendes, was deßhalb in der Gegenwart nicht ursprünglich mehr erlebt werden kann, zur Substanz der Ichheit macht!

Die Denkformen, welche bei den Vätern des protestantischen Glaubens, bei Luther, Melanchthon, Calvin und Andern, noch flüssig, noch durchsichtig und lebendig waren, weil sie im unmittelbaren Selbstbewußtsein jener Männer wurzelten — in denen daher, ungeachtet ihrer Beengtheit, die objective Offenbarung des Christenthums noch mehr oder weniger in entsprechender, geistiger Weise selbstthätig und selbstgewiß vom Ich, das sie präsent begeistete, reproducirt werden konnte, sind als entseelte Formen eines entschwundenen Geistes der Vergangenheit starr, undurchsichtig und leblos geworden, und das Selbstbewußtsein, das sich in sie zwängen läßt und durch dieß trübe Medium die Wahrheit zu erschauen strebt, stumpft nothwendig sein geistiges Auge immer mehr ab, und verliert so für den rein geistigen und tief innerlichen Kern der christlichen Wahrheit und deren Wiederhall in den Tiefen des Gemüths allmählig allen Sinn, alle Unterscheidungskraft. In dieser Verblendung und Stumpfsinnigkeit wendet es sich daher natürlich immer entschiedener einem andern Kreise, der Region der sinnlichen Wahrnehmungen zu, und sucht die ewige Wahrheit als solche allein oder vorherrschend in äußerlichen Thatsachen, in wunderbaren oder sinnlichen Ereignissen, und so findet es am Ende nur noch für das crass Sinnliche und Aeußerliche entsprechende Berührungspunkte in sich und ergreift den Buchstaben statt des Geistes, das zeitliche und vergängliche Symbol statt des Wesens, die sinnliche Vorstellung statt der Idee der Religion. Je cruder,

je äußerlicher und den erkannten Gesetzen und Grundsätzen der Logik und der gegenwärtigen Bildung widersprechender die Form eines Dogma's, desto willkommener. Denke nicht, ich übertreibe, mein Freund. Du kannst es überall als Lieblingsvorstellung bei den ächten Orthodoxisten bestätigt finden, daß die göttliche Wahrheit mit den Grundbestimmungen der verderbten Menschenvernunft im Widerspruche steht; Du kannst es von jedem symbolfesten Lutherjünger bei jedem Einwurfe der Intelligenz feierlich wiederholt hören, daß Menschenverstand zu Schanden werden müsse, wo Gottes Wort sein Panier entfalten solle. Je krauser und unvernünftiger daher, je abentheuerlicher und widersprechender, desto göttlicher und glaubhafter, wenn sich nur ein Bibelvers dafür anführen läßt, oder wenn es nur eine Consequenz der symbolischen Bücher ist. Das müßte, so etwa argumentirt dieser Standpunkt, das müßte doch ein gar schwacher und mithin ein blos menschlicher Glaube sein, der sich durch vernünftige Gründe erschüttern ließe. Gerade in seiner Nichtachtung und seinem Widerspruch gegen alle Gesetze menschlichen Denkens beurkundet der Glaube erst recht seinen übermenschlichen, wunderbaren Ursprung. Und eines solchen Glaubens bedürfen wir. — Und in der That, sie bedürfen seiner, mein Freund. Entfremdet, wie sie sind, von den klaren Regionen des denkenden Selbstbewußtseins bleibt ihnen der lebendige Geist des Universums verborgen.

So halten sie denn die durch sich selbst leuchtenden Ideen für hohle Gespenster, für bloßen subjectiven Schein. Daher das Grauen, was sie anwandelt, wenn sie ein Dogma auf seine Idee zurückgeführt sehen; aber heimisch dagegen und behaglich fühlen sie sich, wo ihnen das Ideale in der Form eines materiellen Daseins, wo ihnen der reine unendliche Geist in der Gestalt der begrenzten Leiblichkeit vorgespiegelt wird, wo sie nicht mit dem Denken, sondern mit der materiellen Vorstellung zuzugreifen haben und sich daher in ihrem Elemente finden. O es sind Materialisten, wie es nur welche geben kann. Der Geist ist ihnen verhaßt, wenn man nicht ein Ding, ein sinnliches Hier- oder Dortsein darunter versteht; denn der Geist durchglüht und verbrennt die

Form der Endlichkeit, wo ſie ſtarr und unbeweglich geworden iſt und keinen lebendigen Widerklang für die Idee mehr gewähren kann. Ja, es ſind Materialiſten, dieſe Kinder an Verſtändniß, wie alle Kinder Materialiſten ſind. Wahrheit und Wirklichkeit hat für ſie nur das, was eine ſinnliche Hiſtorie, ein äußerliches Factum geworden iſt. Aber darin liegt nun eben auch das Verfängliche und Tragiſche dieſes Standpunkts. Denn das Factum iſt ein zeitliches Daſein, was ſich nicht hält, und wenn es ein Wunder wäre. Indem aber ſo alle religiöſen Facta ſofort der Vergangenheit angehören, ſo ſchlägt den Orthodoxen, welche die Subſtanz der Religion in Facta, in die hiſtoriſchen Ereigniſſe der Geburt, des Lebens, Leidens und Sterbens ſo wie der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti ſetzen, allem Sträuben zum Trotz, ihr religiöſer Senſualismus in den allerſubjectivſten Spiritualismus um; denn das vergangene Factum exiſtirt ja nur noch im ſubjectiven Denken, in der Erinnerung. Vergeblich ſuchen ſie dieſer Vernichtigung ihres Princips unmittelbar in ihm ſelber zu entflieh'n; ſo lange ſie ſich nicht erheben zu dem Bewußtſein, daß das ſubjective Denken an ſich ſelbſt auch das Element des objectiven Denkens Gottes iſt, daß der Menſch im Denken und nur im denkenden Bewußtſein ſich ſubſtanziell und real mit dem Geiſt der abſoluten Wahrheit vermitteln kann; denn indem ſie ihrerſeits das ſubjective Denken für verlaſſen halten von allem göttlichen Inhalt, erklären ſie damit auch ihre Vorſtellungen von Gott und Chriſtus für an ſich ſubſtanzlos, für leere, inhaltloſe Bewegungen. So fühlen ſie ſich denn zur Wiederholung des ſinnlichen Factums getrieben; ſie ſuchen daher Chriſtum in äußern Zeichen; aber auch da können ſie ſeine leibliche Gegenwart nicht ſinnlich wahrnehmen, ſondern nur vorſtellen.

So bleibt ihnen der Glaube eben ſowohl ohne ſinnliche, als ohne geiſtige Selbſtgewißheit, und ſie können ſich zu ſeiner Bewährung am Ende nur noch auf ſubjective Empfindungen berufen; und das iſt der Punkt, wo der moderne Orthodoxismus trotz ſeiner ſtarren Objectivität durch ſich ſelbſt in das nebuloſe träumeriſche Element des pietiſtiſchen Gefühlslebens überſchlägt. Da-

her nimmt denn die orthodoxe Richtung auch immer mehr eine pietistische Färbung an, bleibt aber in allen diesen Wendungen stets in denselben Zauberkreis der Ungewißheit und Zufälligkeit seiner Glaubenswahrheiten gebannt. Denn was dem pietistisch-orthodoxen Selbstbewußtsein für wahr gilt, das hängt, da es die Autonomie der Vernunft negirt, lediglich davon ab, was der Kreis von Glaubensgenossen, in den es sich durch geschichtliche Ereignisse versetzt findet, für wahr und glaubhaft erklärt hat. Hätten andre Umstände es in eine andre religiöse Gemeinschaft versetzt, so hätte es nach der Voraussetzung, daß es sich nicht durch ein immanentes, durch sich selbst gewisses Erkenntnißprincip bestimmen darf, andern und vielleicht ganz entgegengesetzten Bestimmungen und Glaubenssätzen als Wahrheit geglaubt. Wer also, wie der Orthodoxismus, die Autonomie der Vernunft negirt, erklärt die äußern Umstände, z. B. das rein äußerliche Ereigniß, ob jemand unter Orthodoxen oder Nichtorthodoxen geboren und erzogen ist, für den einzig gültigen Bestimmungsgrund dessen, was er glaubt oder nicht glaubt. Das heißt aber den Menschen zur selbstlosen Maschine und zum Instrument geistloser Verhältnisse und Ereignisse degradiren. Und wenn man sich darauf beruft, daß es etwa Gottes Gnade sei, wodurch man gerade in diese beseligende Gemeinschaft versetzt worden, so ist das eine Argumentationsweise, die mit demselben Recht auch Juden und Muhamedaner in Anspruch nehmen dürfen, denn wer die durch sich selbst gewissen und unbedingte Allgemeinheit ansprechenden Kriterien der Vernunft leugnet und sich an das Gegebene hält, sofern es nur Gegebenes ist, der kann nichts dagegen haben, wenn seinen Behauptungen gegenüber ein andrer Standpunkt sich ebenso trotzig auf sein positives Dasein steift. Denn jedes Dasein, das der Ausdruck eines es beseelenden Selbstbewußtseins ist, gibt dem Selbstbewußtsein, so lange dasselbe noch unmittelbar in ihm aufgeht, das Gefühl der Selbstaffirmation im Gegensatz zu einem andern Dasein und daher behauptet jede positive Religion die einzig wahre zu sein. Zur Entscheidung bringen kann den Streit dieser einander entgegenstehenden Behauptungen der verschiedenen

Religionen und religiösen Standpunkte nur das denkende Selbstbewußtsein, das sich als die durch sich selbst gewisse allgemeine Vernunftmacht in jeden individuellen Standpunkt zu versetzen und denselben als ein Moment seiner stufenmäßigen Selbstentfaltung aufzuweisen vermag. Dies autonomische Selbstbewußtsein durchdringt und begreift vom Boden seiner allgemeinen Vernunftkategorie aus auch den einseitigen Standpunkt der pietistischen Orthodoxie, bleibt aber von dieser selbst undurchdrungen und unbegriffen und verzichtet daher darauf den Orthodoxen, solange er eben orthodox bleiben will, zu überzeugen.

Das ist es ungefähr, mein lieber Freund, was ich über das einseitige, sich selbst widersprechende und verkümmerte Wesen der modernen Orthodoxie zu erinnern hätte. Auf die Art und Weise, wie sie den Begriff des Absoluten, die Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und insbesondre zur Menschheit bestimmt, so wie auch die Argumente, die sie zur Apologetik ihres historischen Christenthums vorbringt, werde ich vielleicht späterhin zu sprechen kommen. Jetzt folge Du mir erst zu dem andern Extrem, zur nihilistischen Richtung hinüber, damit wir auch diese erst in ihrer Einseitigkeit beleuchten. Zwar ist auch sie nicht ohne ein wahres Element; es ist das Element und Recht des subjectiven Erkennens, in dem sie fußt; sie will den Inhalt der Religion nur anerkennen, sofern das Selbstbewußtsein sein eignes Wesen darin wieder findet und denselben als vernünftig erkennt, und dieses Bestreben kann man im Namen des freien religiösen Denkens und Lebens nur billigen. Aber als zum Wesen des Bewußtseins und der Vernunft gehörig rechnen die Vertreter dieser Richtung nur das abstracte selbstlose Sein, was den Dingen und Individuen als eine beschränkte Stufenleiter von endlichen Gattungen und Arten zu Grunde liegt und das Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen constituirt. Daß dagegen das individuell begrenzte Selbstbewußtsein durch die ihm immanente, unendliche Vernunft zur Anerkennung einer höhern Sphäre des Seins, die als heilige, liebende Urpersönlichkeit in sich reflectirt, getrieben werde, das läugnen sie in materialistischer Borniertheit. Und dar-

in besteht das Einseitige und Wunderliche dieses Standpunkts. Seinen Grund hat dieses Läugnen in einer Getrübtheit und Verkommenheit des innern sittlichen und religiösen Glaubenslebens; und es ist nicht mindere Geistesenge und Dürftigkeit, woraus diese Denkweise hervorgeht, als wir sie ihren Gegnern, den Orthodoxen, vorwerfen; denn sie kann nur aus einem tiefen Miskennen der Ideen nach ihrem eigentlichen Wesen und Grunde hervorgehen, was von dem Mangel alles ursprünglichen Sinnes für dieselben oder von dem Verkommensein aller ächten speculativen Bildung Zeugniß gibt. In solcher Gemüthsverfassung, die insgemein ein Product getäuschter Eitelkeit und bittrer Lebenserfahrungen sein mag, sind sie wie ausgestorben und entleert von aller religiösen Unmittelbarkeit, von allem Gefühl eines übersinnlichen Friedens und einer Liebe, die das Unendliche sucht und sich als Erzeugniß einer Urliebe, die ihre Wurzel jenseits des Umkreises unseres Bewußtseins hat, bewährt. Aus dieser innern Leerheit und Zerfloßenheit heraus halten sie das Sinnliche und Materielle für das Princip alles Seins, das Geistige dagegen für ein verfliegendes Accidenz und die Religion und Offenbarung, die einer urgeistigen Wesenheit entstammt, erscheint ihnen als bloßes Phantom, als Ausgeburt unentwickelter Gefühlszustände und Phantasiebestrebungen. Diese Richtung erklärt daher den gesammten christlichen Glaubensinhalt seiner innersten Wesenheit nach für das vergängliche Product einer untergeordneten und nunmehr überwundenen Stufe des Menschheitslebens. Damals, sagen sie, sei das Selbstbewußtsein seines immanenten Gehalts noch nicht mächtig gewesen, und habe denselben daher für eine höhere transscendente Macht, für etwas Uebermenschliches und Uebersinnliches gehalten. So setze der Mensch in der Religion sich sein eignes Wesen als ein fremdes entgegen; das religiöse Denken und Leben sei daher ein unnatürliches Außersichkommen, eine Feindschaft des menschlichen Geistes mit sich selbst, die nur als pathologischer Zustand zu behandeln sei und nicht früh genug aufgehoben werden könne. Der Mensch habe es in Wahrheit in der Religion nur mit sich zu thun; aber die Täuschung, als sei dies Wesen,

das er ſich objectivire, etwas vom Weſen der Ichheit verſchiedenes, müſſe endlich aufhören, und außerdem ſei das Weſen und die Subſtanz des Menſchen in etwas ganz anderes zu ſetzen als wie bisher. Nach Bruno Bauer waren die Weſen, die im Drange ihres Innern die Religionen erzeugt und fortentwickelt haben, an ſich Menſchen, aber nur an ſich, und weil ſie es nur an ſich waren, gerade in ihren religiöſen Schöpfungen und in ihrem religiöſen Verhalten überhaupt erſt noch Unmenſchen. Da ſie noch nicht vernünftig waren, ſo haben ſie ſich in der Religion nur die Anſchauung des Unmenſchlichen, ja des Unweſens ſelbſt verſchafft. Erſt mit dem Untergange aller Religionen und insbeſondere auch des Chriſtenthums, worin das religiöſe Bewußtſein ſich auf das tiefſte concentrirte aber auch damit am völligſten von der Wahrheit entfremdete, kann der Menſch wahrhaft zu ſich ſelbſt befreit werden und ſich mit ſeinem Weſen in ächtem Frieden zuſammenſchließen *). Das eigentliche Weſen der Menſchen iſt aber nach Feuerbach die Sinnlichkeit, und nur was mit den Sinnen ſich faſſen läßt, hat Wahrheit und Wirklichkeit. Nur durch die Sinne wird ein Gegenſtand im wahren Sinne gegeben; Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit ſind identiſch. Erlöſt von den Widerſprüchen der Gedanken werden wir erſt — wenn wir das Reale, Sinnliche zum Subject ſeiner ſelbſt machen, wenn wir denſelben abſolut ſelbſtſtändige, göttliche, primitive, nicht erſt von der Idee abgeleitete Bedeutung geben. Das Herz will keine abſtracte, keine metaphyſiſche oder theologiſche, es will wirkliche, es will ſinnliche Gegenſtände und Weſen **). Hiermit wird für Alpha und Omega, für Anfang und Ende von Allem die Materie erklärt. Die Materie iſt aber ein fluctuirliches Werden, das keine ſeiner Formen feſthält; alles Einzelne darin entſteht und vergeht — einen allgemeinen, ewig in ſich beruhenden Geiſt aber gibt es nicht nach dieſer Anſicht, mithin iſt

*) Vrgl. B. Bauers Kritik der Strauß'ſchen Glaubenslehre in den deutſchen Jahrbüchern. Jan. 1843.

**) Vgl. Feuerbach's Grundſätze der Philoſophie der Zukunft. 1843.

auch das menſchliche Selbſtbewußtſein, ſofern es ſein Weſen in der Materie hat, durch und durch endlich und vergänglich. Die Beſtimmung des individuellen Menſchen iſt im Weſentlichen dieſelbe wie die des Thieres — nämlich eine beſtimmte Reihe von wechſelnden und zwiſchen Schmerz und Luſt hinüber- und herüberſpielenden Empfindungszuſtänden durchzuleben und dann in's göttliche Nichts für immer zurückzukehren. Der Menſch hat vor dem Thiere nur den wenig beneidenswerthen Zuſtand, daß er ſeine Vergänglichkeit erkennt. In der That, ſo gewaltig ſich dieſe Herrn auch brüſten über den Fund, den ſie gethan, daß ſie nämlich den Menſchen aus den Feſſeln der Religion und eines fremden Gottes zu ſich ſelbſt befreit haben — die Reſultate ihrer Beſtrebungen degradiren den Werth des Menſchen noch mehr, als es die Orthodoxie nur jemals gethan. Dieſe erklärt den Menſchen zwar auch für ein bloßes Accidenz, aber für ein Accidenz an Gott, deſſen Weſen ſie ſich als erlöſende Liebe denkt; der Nihilismus aber macht den Menſchengeiſt zum bloßen Echo materieller Combinationen, zum Knecht und Accidenz einer im letzten Grunde blinden und ſelbſtbewußtlos waltenden Macht. So ſympathiſiren dieſe Männer mit den Heerführern des ſeichten, im Princip längſt überwundenen franzöſiſchen Materialismus und Senſualismus und deshalb ſuchen ſie ihren ſchon trivial gewordenen Gedanken durch ein Heraufbeſchwören alter franzöſiſcher Encyclopädiſtenfrivolität neuen Reiz zu leihen, doch gleitet ihr Witz nur allzuoft in's Plumpe und Forcirte herab. Wir halten es nicht der Mühe werth, auf die tauſend Inconſequenzen, worin ſich das Princip dieſes Standpunktes bei einer nähern Explication nach allen Seiten hin verwickelt und auf die ſchreienden Widerſprüche, in die es mit den ewig feſten Grundſätzen der innern und äußern Erfahrung geräth, aufmerkſam zu machen. Die Hauptpunkte habe ich bereits in meiner Schrift über den modernen Nihilismus bei der nähern Expoſition der Feuerbach'ſchen Theorie auseinandergeſetzt, worauf ich alſo hier verweiſen kann. Im Uebrigen aber hat dieſer Standpunkt ſich ſchon überlebt; alle tiefern Denker Deutſchlands und Frankreichs verachten die nihiliſtiſche Denk-

weiſe als Vandalismus und Sanscülottismus auf dem Gebiete der Philoſophie und Theologie; im Volk dagegen wird er nie tiefern Anklang finden, ſo thätig er ſich auch eben des Volks anzunehmen verſpricht, denn er verheißt ihnen wohl irdiſche Güter, raubt ihnen dafür aber die ewigen; und dabei ſind jene Verheißungen irdiſchen Wohlſeins und die eröffneten Ausſichten auf ein neues ſociales Utopien durchaus precär, indem ſie aller Begründung durch tiefere, ſchöpferiſche Ideen entbehren; denn nur die Idee, die Unſterblichkeit umſchließt, iſt ſchöpferiſcher Natur.

Da haſt Du, mein Freund, eine kurze Charakteriſtik der Principien der beiden äußerſten Extreme unter den gegenwärtig herrſchenden Richtungen auf dem religiöſen Glaubensgebiete. Laß mich dieſen Brief damit ſchließen, um Dir in den nächſten Briefen eine kurze Charakteriſtik der rechten, dieſen Extremen mehr in der Mitte liegenden Richtungen, wie des Supernaturalismus und Rationalismus und deren neueſten Modificationen, zu geben.

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit beſondrer Rückſicht auf den gegenwärtigen Stand der geſammten Philoſophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

Buddeus, elementa philosophiae eclecticae Halae Sax. 1714. — Kant, Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. — Geſammte Werke herausgegeben von Hartenſtein 1838 Bd. 10. — Steffens, Anthropologie 1822. — Daub, philoſophiſche Anthropologie 1838. — Burdach, der Menſch 1837. — Lindemann, Anthropologie 1845.

Die Anthropologie ist die eigentliche philoſophiſche Wiſſenſchaft unſrer Zeit. Von keiner andern kann dieß im gleichen Sinne behauptet werden, denn für's erſte iſt wohl allgemein anerkannt, daß das geſammte Streben der beſonnenen Philoſophie unſrer Tage darauf gerichtet iſt, die Idee der Perſönlichkeit als den Mittelpunkt aller Philoſophie zu begreifen. Welche philoſophiſche Wiſſenſchaft aber böte hiezu reichere Mittel und ſicherere Wege, als die Anthropologie? Für's zweite liegt am Tage, daß die Speculation, nachdem ſie eine Zeitlang vom praktiſchen Leben ſich abgeſondert hatte, jetzt deſto entſchiedener ſich demſelben wieder zuwendet, um mit ihm in lebendigen Zuſammenhang zu treten, daß ſie nicht blos Eigenthum weniger bleiben, ſondern Gemeingut werden will. Und welche andre Wiſſenſchaft wäre ſo geeignet, die Brücke zu bilden von der Wiſſenſchaft in's Leben, als eben wieder die Anthropologie, da ſie das Höchſte und Niedrigſte, was für den Menſchen von Intereſſe iſt, in ſich ſchließt

und die Ergebnisse aller andern Wissenschaften zuletzt in ihr zusammenströmen? Wirklich haben auch fast alle Verfasser einer Anthropologie es darauf angelegt, ihre Schriften einem weiteren als dem gelehrten Kreise zugänglich zu machen, und Burdach vor Allen hat in dieser Beziehung ein Werk geliefert, dem so leicht der Rang nicht streitig gemacht werden dürfte. Indessen scheinen uns in der bisherigen Anthropologie noch einige Glieder zu fehlen, die für ihre Gestaltung nach innen sowohl, als für ihre Verbindungen nach außen von höchst wesentlicher Bedeutung sein mußten, nämlich die Begriffe der Krankheit und des Bösen (der „Sünde"), sowie aller unter dieselbe Katagorie fallenden Erscheinungen. Pathologische Untersuchungen sind zwar der medicinischen Anthropologie nichts fremdes; wohl aber der philosophischen, in der man bis jetzt fast nur beiläufig einen Blick auf das weite Gebiet der Krankheiten zu werfen pflegte. So wenig hat man es der Mühe werth geachtet, auf diesen Gegenstand näher einzugehen, daß Daub nicht einmal die Seelenstörungen nennt, Kant, Burdach, (Rosenkranz in seiner Psychologie) und Lindemann nur über diese einige Belehrung geben, der leiblichen gar nicht oder ganz ungenügend erwähnen und jedenfalls zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Begriffs der Krankheit kaum mehr als den ersten Anlauf genommen haben. (S. Burdach §. 397. Lindemann §. 166 ff.) Noch weniger hat man für gut gefunden, sich auf den Begriff der Sünde einzulassen. Vielmehr hat Rosenkranz solche Dinge geradezu aus dem Bereiche der Psychologie in die Ethik verwiesen, und wären sie irgendwo zur Sprache gekommen, so hätte es nach dem Standpunkte der Verfasser eben auch nur so zufällig, wie bei den Seelenkrankheiten, geschehen können. Nur zwei sind uns bekannt, bei welchen beide Begriffe tiefer und in ihrem wahren Verhältnisse zum Wesen des Menschen angeschaut, wenn gleich nicht eigentlich wissenschaftlich entwickelt worden sind. Der erste ist Buddeus. Sonst ein Eklektiker und ein wenig beachteter Name; hat er doch in der Anthropologie, die er seinen elementis philosophiae theoreticae einverleibt hat, die Nothwendigkeit gefühlt, den status corporis hu-

mani naturalis den praeternaturalis (widernatürlichen), — und ebenso in der Lehre vom Geiste den verschiedenen Stufen und Formen des normalen Lebens die morbos mentis humanae cumprimis voluntatis — gegenüberzustellen. Auch beweist er durch die Eintheilung der Krankheiten, daß er die Idee des Menschen, beziehungsweise des Leibes, im Auge hat, wenn er nämlich unterscheidet 1) solche Krankheiten, die nur einen Theil des Körpers und solche, die den ganzen angehen; 2) solche, die den Gebrauch einzelner Glieder ganz, und solche, die ihn nur theilweise aufheben; 3) solche, die den Körper, solche, die die Seele allein, und solche, die beide zusammen betreffen. (C. IV, §. 2.) Endlich sagt er in dem die praktische Philosophie behandelnden Theile C. III. noch ausdrücklich: die gemeinsame Ursache aller dieser „Krankheiten", sowohl des Leibes, als des Geistes (unter welche letztere er namentlich auch die ignorantia zählt) sei die connata mortalibus omnibus labes, quae naturam numanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit. Sed causam hujus mali, setzt er dennoch hinzu, aeque ac profunditatem philosophia ignorat. (§. 21.) Der zweite, der hier zu nennen ist, ist Steffens. Sein gesammtes anthropologisches und kosmologisches Denken ist von dem tiefsten Gefühle der Sünde und des durch sie in diese Welt gesetzten universellen Princips der Zerstörung durchdrungen, und er hat die unheimliche Macht dieses Princips an mehreren Stellen seiner Anthropologie mit aller Gewalt seiner begeisterten Sprache geschildert. Nur ist durch seine mehr rhapsodische und poëtische Behandlung dieses Gegenstandes die Nothwendigkeit seiner Aufnahme in die anthropologische Wissenschaft vor dem dialektischen Bewußtsein unsrer Zeit so wenig gerechtfertigt, als durch die schlichte Weise, mit der der alte, gläubige Buddeus, die leiblichen und geistigen „Krankheiten" aus der Erbsünde hergeleitet hat, ohne diese Herleitung und seine Construktion der Anthropologie näher zu begründen. — Wir hätten daher vor allen Dingen den Beweis zu führen, daß der genannte Stoff in die Anthropologie gehöre. Da jedoch der Begriff der letzteren selber schon in dem verschiedensten Sinne gefaßt worden ist, so

müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen und uns zuerst über den Begriff und die Aufgabe der Anthropologie im Allgemeinen zu verständigen suchen.

Vergleicht man in dieser Hinsicht einige Hauptwerke, etwa die von Daub und Steffens, so findet sich eine Verschiedenheit, die nicht größer sein könnte. Steffens will nicht nur die leibliche Seite des menschlichen Lebens, sondern auch das gesammte Gebiet der Theologie mit einrechnen, und beginnt daher seine Anthropologie mit dem Beweise, daß der Kern der Erde metallisch sei. Daub hingegen sieht in ihr nur „die Wissenschaft, in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet, und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt", und er faßt daher ihre ganze Aufgabe in der Frage so zusammen: „wodurch und wie kommt der Mensch dazu, daß er nicht nur sich, indem er sich von sich selbst unterscheidet, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt?" (S. 7). Während also Steffens in dem weiten Rahmen seiner Anthropologie das gesammte Leben der Menschheit mit all' seinen leiblichen und geistigen Bedingungen, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, umspannen will: bewegt sich Daub, der Schüler Hegels, in dem kleinen Kreise des individuellen Selbstbewußtseins, das er von dem Punkte an, wo es noch als unmittelbares Selbstgefühl erscheint, durch die verschiedenen Entwicklungsstufen bis zur Stufe des Denkens, der Leidenschaft und des Religionsgefühls verfolgt. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten bewegen sich nun die verschiedenen Bearbeitungen der Anthropologie, und neigen sich bald mehr auf die Seite der somatologischen, bald mehr auf die der psychologischen Behandlung. So hat Karl v. Bär in Königsberg in seinem Werke zwar anerkannt, daß eine vollendete Anthropologie den Menschen in allen Relationen betrachten müßte. Sie würde dann, sagt er, den Menschen theils als Individuum, theils in seinem Verhältnisse zu andern zum Gegenstande haben, und schlöße in letzterer Hinsicht nicht nur die Kulturgeschichte des Menschengeschlechts und die Ethnographie, sondern selbst die Staats-

und Rechtswissenschaft noch mit ein. Er selbst jedoch begnügt sich mit einer Übersicht über den Bau und die Lebensweise des menschlichen Körpers nebst dem Zusammenhange der körperlichen Verrichtungen mit den geistigen, und bestimmt dafür die 3 Abschnitte: 1) der Anthropographie (Anatomie und specielle Physiologie); 2) Anthroponomie und Biologie (Verhältniß des Menschen zur ganzen Natur); 3) Anthropohistorie (das ganze Menschengeschlecht in den obigen Beziehungen). Und in denselben Gränzen bleiben nach Steffens die früheren Arbeiten von Lober, Ith und Ludwig. Auf die Seite der Psychologie hingegen ist unter den älteren hauptsächlich Kant getreten mit seiner „pragmatischen Anthropologie." Zwar spricht er sich in der Einleitung anfangs so aus, als ob er einen viel umfassenderen Begriff mit dem Worte verbände, indem er sagt: Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt, könne es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Indessen versteht er doch unter physiologischer Anthropologie etwas Anderes, als was wir uns darunter denken würden. Die physiologische Menschenkenntniß nämlich geht nach ihm auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll. Wäre nun Kants Meinung die, daß in jenem ersten Theile der Bau und die Lebensverrichtungen des Körpers als ein relativ für sich Bestehendes abgehandelt werden sollen, so würde die ganze eigentliche Psychologie herausfallen. Denn der zweite Theil betrachtet ja den Menschen als frei handelndes Wesen; muß also einen Abschnitt, in welchem die Vernunft und der Wille als die Möglichkeit des freien Handelns dargestellt wären, schon zur Voraussetzung haben. Und daß er diesen Stoff noch dem physiologischen Abschnitte zutheilen wollte, ist schon um des dafür gewählten Namens willen nicht anzunehmen. Vielmehr hat nach ihm die physiologische Lehre vom Menschen die Aufgabe: die leiblichen Bedingungen der geistigen Vorgänge zu ermitteln. Nur in diesem Sinne läßt sich eine Beziehung auf das bereits Gesagte herstellen, wenn er nun fortfährt: wer den Naturursachen nachgrüble, worauf

z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, könne zwar über die im Gehirne zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Carteſius) vernünfteln; müſſe aber geſtehen, daß er in dieſem Spiele ſeiner Vorſtellungen bloßer Zuſchauer ſei und die Natur machen laſſen müſſe, indem er die Gehirnnerven und Faſern nicht kenne, noch ſich auf die Handhabung derſelben zu ſeiner Abſicht verſtehe; mithin alles theoretiſche Vernünfteln hierüber reiner Verluſt ſei. Ungleich mehr Werth dagegen habe die pragmatiſche Behandlung, welche die Anleitung gebe, dasjenige, was dem Gedächtniß hinderlich oder förderlich befunden worden, zu benützen u. ſ. w. Im Übrigen enthält auch ſeine pragmatiſche Anthropologie größtentheils Bemerkungen aus dem Gebiete der gewöhnlichen empiriſchen Pſychologie, und rechtfertigt dadurch die Stellung, die wir Kant oben angewieſen haben. — Mehr in der Mitte hält ſich Lindemann, in ſeinem Werke: die Lehre von dem Menſchen oder die Anthropologie, Zürch 1844, und die eigenthümlichen Gedanken, auf die man gleich im Anfange dieſes Buches ſtößt, verdienen immerhin, bei dieſer Gelegenheit näher beleuchtet zu werden. Lindemann bezeichnet ſich ſelbſt in der Vorrede als einen begeiſterten Anhänger der Krauſe'ſchen Philoſophie und „die Lehre vom Urich, deſſen Beſtehen ſchon längſt von einzelnen tiefſinnigen Denkern geahnt und von neueren Philoſophen geradezu anerkannt worden ſei", bildet den Grundſtein dieſer Betrachtung des Menſchen (S. XI.). „Sie beruht", fährt L. weiter fort, „auf der Anerkenntniß der Gottähnlichkeit des Menſchen. Wie Gott noch als Urweſen und Schöpfer vor und über dem Gegenſatze der Geiſt- und Naturwelt und deren Vermählung in der Menſch- und Thierheit beſteht, ſo auch das Ich als Urich vor und über dem Gegenſatze von Geiſt, Leib und Seele". Und dieſe Anerkenntniß der Weſenheit des Urichs, behauptet der Verfaſſer, dürfte gerade in unſern Tagen in Anſehung des religiöſen Bewußtſeins nicht unwichtig ſein, weil damit an und in uns ſelbſt ein endliches Gleichnißbild für Gott als Urweſen aufgefunden ſei, wodurch der Pantheismus in ſeiner verführeriſchen Einſeitigkeit zurückgewieſen

und mit dem Theismus verschmolzen werden könne. Denn „wie das Ich in sich alles Menschliche in Ungeschiedenheit ist, so ist Gott als absolutes Wesen alles Göttliche oder Wesentliche in Ungeschiedenheit (Absolutismus); wie das Urich vor und über Geist, Leib und Seele steht, so ist Gott als Urwesen, Schöpfer und Vorsehung vor und über Geist- und Naturwelt und Menschheit; und wie die Seele der Verein aller Gliedungen des Ichs (des Einallich) ist, so ist Gott auch als Einallwesen in, unter und durch sich, alle unterschiedenen Wesen der Welt sind alle in Gott und Gott ist in allen (Panantheismus)" (S. XI. XII.).

Diesem allgemeinen Princip gemäß entwickelt Lindemann nun das Wesen des Menschen, welches daher in der Ebenbildlichkeit mit Gott besteht. Man behauptet gewöhnlich, daß der Mensch ein aus Geist und Leib *vereintes* Wesen sei, daß er mithin aus Geist und Leib bestehe: welcher Dualismus aber jedenfalls verwerflich ist, weil jede Zweiheit nur durch eine ihr *vorausgehende und sie begründende Einheit denkbar wird*. Diese ursprüngliche Einheit des Menschen ist eben das „Urich." Diese, sich verwirklichend, theilt sich von selbst in Geist und Leib: da ferner nach einem göttlichen Grundgesetze, da, wo zwei entsprechende Gegensätze sich verbinden, immer ein drittes Wesentliches aus dieser Vereinigung hervorgeht: so fragt sich hier, welche Vereingliedungen aus Geist, Leib und Urich hervorgehen? Hier soll die neue Ansicht verfochten werden: „daß die Verbindung von Geist und Leib den Geistleib, d. h. die Einbildungskraft oder die Phantasie ergebe, welche das Eigenwesentliche des Geistes und des Leibes in sich zumal verbindet". Ebenso erzeugt Urich und Geist, mit einander verbunden, den *Urgeist* oder die *Vernunft*. Urich und Leib ist aber ebenfalls mit einander verbunden zu denken: es ist der *Urleib*, theils als *Sinn* (Erfahrungssinn), theils als *Trieb* (Instinct). Der innigste Verein dieses alles ist aber der *Urgeistleib*, welchen man gewöhnlich Seele nennt, in welchem nicht nur das Urich verwirklicht, Geist und Leib vereinigt sind, sondern der auch, als nähere „Vereingliedungen", Vernunft, Phantasie, Sinn und Instinct zukommen (§. 27. S. 17 u. 18).

Das Urich schließt demnach den eigentlichen realen Grund des individuellen Lebens in sich. An sich selber ungeboren und unsterblich (§. 42.), bildet es sich mittelst des ewigen Ätherleibes (Urleibes) den Erdleib aus der in der Zeugung dargebotenen Nervenflüssigkeit, welche letztere allein dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Denn der Äther ist unserm Verfasser nach Oken „die Realwerdung Gottes, die erste Materie der Schöpfung und Ursubstanz der Dinge (§. 40.), und das Ich ist daher seiner ewigen Seinart nach (d. h. als Urich) als geistiger Äther oder als ätherischer Geist aufzufassen". Nachdem solchergestalt das eigentliche, innerste Wesen des Ich bestimmt worden ist, handelt Lindemann weiter von den verschiedenen Kategorieen und Relationen, unter welchen das Leben des Ichs steht, z. B. Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., Persönlichkeit „d. i. selbstinnige und selbstbestimmende Wesenheit" (§. 65.), ferner sein Verhältniß zu Gott, zur Natur und zu den höheren „Grundpersonen" der Menschheit (Familie, Stamm, Nation ꝛc.), wobei namentlich das Recht zur Sprache kommt. Den Schluß (§. 82.) macht eine Zusammenfassung der Bestimmung des Menschen, die darin bestehe, daß er: „ein selbes, ganzes, harmonisches, vollgliediges, freigebundenes, wahres, gutes, seliges, schönes und tugendhaftes Wesen sei, das die Wissenschaft und die Kunst fördert und in Liebe, Gott- und Naturinnigkeit und Gerechtigkeit sein Leben entfaltet und zwar mit steter Rücksicht auf Zeitalter, Volk und Menschheit und selbst (!) auf das jenseitige Leben". Im zweiten Hauptstücke folgt die Lehre vom Leibe, nämlich dem sichtbaren zunächst, der die Außenseite und das Abbild, wie der Seele überhaupt des ganzen Ichs, so insbesondere jenes ätherischen Urleibs sei. Einige §§. über Gesundheit und Krankheit des Leibes und über den Tod beschließen diesen Abschnitt. Im dritten wird zur Lehre vom geistigen Leben oder dem Verstande fortgegangen. Im vierten kommt die Reihe an das Urich im besondern, den Urquell aller menschlichen Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte (S. 217. 19), im 5. und 6. Abschnitt an den Urleib und Urgeist, und im 7. an den Geistleib oder die Phantasie. Den zweiten Haupttheil des Werkes

nimmt die eigentliche Seelenlehre ein. Übrigens weiß man hier oft so wenig als in den vorigen Stücken, auf welcher Stufe des Menschenlebens man eben steht. Denn während sonst hier nur dasjenige behandelt ist, was das im engern Sinne psychische Leben angeht, Anlage, Gedächtniß, Ahnung, Temperament u. s. w., so findet man mitten unter diesen Gegenständen wieder die Tugend und das Laster, also den sittlichen Willen, dessen Correlat, das verständige (und vernünftige) Denken schon längst für sich entwickelt worden ist. Ein etwas längerer Abschnitt von den Seelenkrankheiten (den „unschuldigen" z. B. Somnambulismus, den „Zuweisungen" d. h. den Leidenschaften, und den „eigentlichen Irrenkrankheiten") bildet den Beschluß des ganzen Werkes. Handelt es sich nun um ein zusammenfassendes Urtheil über dasselbe, so gestehen wir, daß wir uns, gerade was den eigentlichen Kern betrifft, in einiger Verlegenheit befinden. Es gehörte nicht nur poetisches Talent, sondern auch Scharfsinn dazu, innerhalb des realen, persönlichen Lebens noch ein anderes, gleichfalls reales, aber dem gewöhnlichen Auge unsichtbares, auftreten zu lassen, das wie ein verborgener Maschinist den gesammten, geistigen und leiblichen Organismus in Bewegung setzt. Noch interessanter wird diese geisterhafte Erscheinung durch ihre scheinbare Ähnlichkeit mit dem ἔσω ἄνθρωπος des Neuen Testamentes. Indessen diese Ähnlichkeit verliert sich bei genauerem Betrachte. Was Paulus τὸν ἔσω und τὸν ἔξω ἄνθρωπον nennt, ist das reale persönliche Leben, wie es jeder Mensch kennt, nur hier vom Standpunkte der Sünde, dort von dem der Gnade aus gesehen. Bei Lindemann hingegen sind es zwei Ich, das gewöhnliche und ein anderes von höherer Ordnung, für das der Name noch zu finden wäre. Die Paulinische Anschauung setzt die Thatsache der Erlösung voraus; die Lindemann'sche besteht auch ohne diese. L. selbst hat seine Lehre nicht auf das N. T. zurückgeführt. Und mit gutem Grunde. Denn sein Urich hat eine ganz andere Heimath, als die christliche Weltanschauung. Das ergibt sich am deutlichsten aus dem §. 42. gebrauchten Worte: ungeboren und unsterblich, dem hellsten Punkte in dem ganzen Kreise seiner eigenthümlichen Vorstellungen. Er

erinnert dort an Spinoza's Begriff von der Ewigkeit des Geiſtes, weil er Ewiges erkenne; er beruft ſich auf die §. 38. ausgeſprochene innere Unendlichkeit des Ich, indem es unendliche Einzelzuſtände in ſich umfaſſe und deren bleibende Einheit ſei. Aber jener Begriff und dieſer ſind weſentlich verſchieden. Jene Ewigkeit ſchließt den Begriff der ewigen Dauer bekanntlich gar nicht in ſich; wenn daher dieß ewige Ich dennoch hypoſtaſirt werden ſollte, ſo wäre der Beweis davon beſonders zu führen; ebenſowenig vermögen wir einzuſehen, wie aus der Unendlichkeit innerer Zuſtände im Ich eine eigentlich „unendliche Zeitreihe" erfolgen ſolle, „ein Werden und Ändern, das, weil dieſe unendlich vielen Zuſtände in unſerer ewigen Weſenheit gegründet ſind, weder anfängt, noch aufhört" (S. 29). Es iſt daher dieſem Urich nirgends recht beizukommen. Bald hoch über allen Gegenſätzen ſchwebend, bald wieder von denſelben nach allen Richtungen hin durchſchnitten (§§. 206—7.), der ewige Grund des Ich und doch in die engen Gränzen des Ich als ein Moment des letzteren neben andern Momenten eingeſchloſſen, (denn das eigentlich ſogenannte pſychiſche Leben wird als die beſondere Erſcheinungsſphäre des Urich dargeſtellt), ein Ich im Ich, materiell und immateriell zugleich (geiſtiger Äther oder ätheriſcher Geiſt) — ſo flattert dieſes räthſelhafte Weſen hin und her und glaubt man es an irgend einem Orte ergriffen zu haben, ſo erſcheint es plötzlich auf der entgegengeſetzten Seite und man hat nichts behalten, als eine Handvoll Nebel, wo dagegen Lindemann in's Concrete, Erfahrungsmäßige eingeht, bleibt es im Kreiſe des Gewöhnlichen. Die Beiſpielſammlung des eigentlichen pſychologiſchen Theils bietet wenig Neues; die hinzugefügten Bemerkungen vergeſſen manchmal den Charakter der Wiſſenſchaftlichkeit (vgl. z. B. §. 453. ff.), und neigen ſich zum Erbaulichen eher als zum Wiſſenſchaftlichen. Abgeſehen von dieſen Mängeln jedoch fehlt es dem vorliegenden Werke durchaus nicht an wiſſenſchaftlichem Werthe. Die gediegene philoſophiſche Geſinnung, die uns hier überall entgegentritt, der Umfang und die Vollſtändigkeit, mit der es ſeine Aufgabe umfaßt hat, der Fleiß, mit der die zum Theil ſo mühſame Aufgabe durch-

gearbeitet ist, ferner die Mannigfaltigkeit neuer und anregender Untersuchungen, die in ihm enthalten sind, geben dem Werke bleibenden Werth. Für unsern Zweck wird es aber dadurch noch besonders werthvoll, daß in ihr von vornherein das höchste Ziel in's Auge gefaßt ist, das die Anthropologie verfolgen kann und von jetzt an verfolgen muß: den Menschen als Persönlichkeit oder was uns dasselbe ist, als das Ebenbild Gottes zu begreifen. Hätte der Verfasser von hier aus vollends den so nahe liegenden Schritt gethan, den Abfall des Menschen von seiner Idee, die Sünde, als eine universelle Thatsache herauszuheben, und bei der weiteren Entwickelung seiner Idee zu Grunde zu legen: so würde sein Standpunkt als maßgebend für jede weitere Bearbeitung unserer Wissenschaft zu bezeichnen sein. Aber Lindemann kennt das Böse nur als das „durch die Weltbeschränkung hervorgerufene Wesenwidrige, durch welches das Gute nie ganz, sondern nur zum Theil verneint wird (§. 74.), und durch einen solchen Begriff des Bösen, der natürlich auf den Organismus der Wissenschaft keinen Einfluß üben kann, wird auch das Verdienst jenes ersten Gedankens wieder um ein ziemliches verringert. — In der letztern Beziehung nun gebührt dem Werke von Burdach der Vorzug, obgleich die Sache hier nur mit etlichen kurzen Bemerkungen abgemacht ist und die Idee der Persönlichkeit, weil ihr das Siegel der Gottebenbildlichkeit abgeht, nicht zum völligen Durchbruche gekommen ist. Was den äußeren Umfang der Anthropologie betrifft, der vorerst noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, so spricht sich Burdach S. 3 hierüber folgendermaßen aus: „Eine Zusammenstellung der auf die gesammte Natur des Menschen sich beziehenden Resultate ist es, was wir unter Anthropologie verstehen. Ihre Aufgabe ist, alle Seiten der menschlichen Natur aufzufassen, die Einzelnheiten in gedrängter Kürze, aber in klaren Begriffen darzustellen, und durch Betrachtung der Erscheinungen in ihrem Zusammenhange und unter gemeinsamen Gesichtspunkten zu allgemeinen und umfassenden Ansichten zu führen". Und zwar versteht Burdach, wie die Anlage seines Werkes zeigt, unter jenen Worten „gesammte Natur des Menschen" und „alle Seiten der menschlichen Natur" nicht sowohl die planetarische und tellurische

Bedingtheit des Lebens der Menschheit im Ganzen, sondern das leibliche Einzelnleben, durch welches zu der sinnlich-geistigen, sodann der reingeistigen Sphäre weiter gegangen, und von dem aus im letzten Abschnitte noch der Blick über das gesammte Geschlecht hin erweitert wird. Der Kulminationspunkt seiner Darstellung liegt unverkennbar in der §. 395. entwickelten Idee der Persönlichkeit, näher in dem freien, in gewissem Grade schöpferischen Wirken des von der Vernunft durchleuchteten Willens und in der Anschauung des Unendlichen durch die Vernunft. In dieser Bestimmtheit seines Wesens bewegt sich der Mensch zwischen den beiden Polen der Universalität und der Individualität, und das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Momenten ist die normale Beschaffenheit des persönlichen Lebens. Wo nun die geistige Sphäre durch den Übermuth des Verstandes und das Übermaaß der Sinnlichkeit (die Universalität durch die Individualität) besiegt wird, da will die Individualität die Bande des Gesetzes sprengen, um in regelloser Willkühr sich zu ergehen, das Heilige stürzen, um auf dessen Trümmern ihre Orgien zu feiern". Und diesen Zustand bezeichnet dann B. als einen Widerspruch der Seelenthätigkeiten mit ihrem innersten Wesen, ein Zerfallensein des Daseins mit seinem Begriffe (§. 397). Nächst diesen tiefen und fruchtbaren Begriffen des Bösen und der Persönlichkeit zeichnet sich Burdach's Anthropologie durch die Vollständigkeit aus, mit welcher er unsere Wissenschaft zu allen andern in Beziehung gesetzt hat. Die Lehre vom Schaffen der Seele (III, 6) gibt ihm Veranlassung, den Ursprung der staats- und völkerrechtlichen Verhältnisse, der Wissenschaften und Künste anzudeuten; bei der Lehre von den Gemüthszuständen und der Humanität wird das Verhältniß des Einzelnen zum Vaterlande, bei der von den Geisteszuständen die Religion in ihren verschiedenen Formen und der Kultus abgeleitet; die Begriffe Schlaf und Tod veranlassen ihn zu einem Blicke auf die Fortdauer nach dem Tode; der letzte Abschnitt endlich betrachtet den Menschen in seiner Beziehung zu der gesammten unorganischen und organischen Welt, und schließt mit einer kurzen Charakteristik der Völker- und Weltgeschichte und ihres letzten Zieles.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Sechszehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1846.

86. 2.

Digitized by Google

Inhalt des sechszehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philosophie. Mit Beziehung auf Schleiermacher und andere Zeiterscheinungen. Von Professor Dr. Chr. H. Weiße 1

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie. Von Dr. C. Lechler in Stuttgart (Fortsetzung) 39

Bemerkungen für eine Einheit des subjectiven und objectiven Idealismus. Von J. Schwarz 69

Die deutsche Wissenschaftsprache. Von Prof. Dr. Lindemann in Solothurn 86

Die philosophische Litteratur der Gegenwart. Von Stadtpfarrer Dr. Wirth (Zehnter Artikel) 103

Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands vom Herausgeber . 135

Zweites Heft.

Glauben und Wissen. Von Constantin Frantz . . . 149

Die Autorität und die Wissenschaft. Nachschrift zum vorhergehenden Aufsatze vom Herausgeber 179

Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit. Von Prof. Dr. Weiße in Leipzig (Zweiter Artikel) 182

Die philosophische Litteratur der Gegenwart. Zehnter Artikel. Von Stadtpfarrer Dr. Wirth (Schluß) 219

Der Real-Idealismus; mit Bezug auf J. U. Wirth. „Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie.“ (Cotta, Stuttgart und Tübingen 1845.) Von Dr. H. Schwarz 248

Erklärung der Redaction 293

Digitized by Google

Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philosophie.

Mit Beziehung auf Schleiermacher und andere Zeiterscheinungen.

Von

Professor Dr. Chr. H. Weiße.

I.

Die Behauptung, daß die dogmatische Theologie, die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre eine wesentlich philosophische sei, ist keine neue, wohl aber ist sie eine solche, der man im gemeinschaftlichen Interesse beider Wissenschaften, der Philosophie sowohl, als auch der Theologie, widersprechen zu müssen meint. Wir brauchen nicht auf die Aeußerung Lessing's *) zurück zu gehen, welche die Zeiten glücklich pries, in denen man zwischen der Orthodoxie und der Philosophie eine Scheidewand gezogen hatte, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern, und diejenigen, welche diese Scheidewand niederreißen, anklagt, daß sie uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen machen. — Haben nicht, so hörten wir zuletzt noch den berühmten Theologen fragen, welcher, selbst Philosoph, der Glaubenslehre die Gestalt gegeben hat, in welcher sie sich in unsern Tagen der Philosophie gegenüber als selbstständige Wissenschaft behaupten will **), haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei

---

*) Lessing's Werke (1827) Bd. 28, S. 225.

**) Schleiermacher, in dem zweiten Sendschreiben an Lücke S. 528 (Werke, Bd. 2, S. 649).

theils im Dienste theils unter dem Druck des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein, wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurückgekehrte Kirchenglaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Druck ausüben wollte. Derselbe Theolog erklärt es, wenn die Philosophie diese Freiheit mißbraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten, für die Pflicht dieser letzteren, nach dem Ihrigen zu sehen; und sie solle dieß können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Wenn aber auch die Philosophie sich laut gegen diesen Misbrauch erkläre, wenn sie jener angeblichen Philosophie, die sich desselben schuldig macht, das Recht abspreche, als Philosophie im wahrhaften Sinne zu gelten, und wenn sie dagegen ihrerseits die Theologen auf das Wohlmeinendste einlade, sich durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbstverständigung bringen zu lassen, die sie doch allein geben könne: so weigert er sich zwar nicht, ihr dieses auf ihrem eigenen Gebiet zuzugestehen, von dem dogmatischen Gebiet aber beharrt er dabei, sie mit einem timeo Danaos et dona ferentes zurückzuweisen.

Es kann scheinen, als ob die angeführten Aeußerungen Lessings und Schleiermachers dem Sinne nach mit einander übereinträfen; und wirklich pflegt von Anhängern des letztgenannten Theologen Lessing nicht selten als eine Autorität für dessen dogmatische Grundansicht angeführt zu werden. Bei genauerer Betrachtung aber wird man finden, daß der Sinn in welchem Lessing das alte orthodoxe System gegen ein neueres angeblich philosophisches in Schutz nahm, von jenem, in welchen Schleiermacher ein für allemal die Glaubenslehre von der Philosophie abgetrennt wissen wollte, gänzlich verschieden ist. Er ist verschieden nicht nur darin, daß Schleiermacher für seine antiphilosophische Glaubenslehre Wahrheit im strengen Wortsinn in Anspruch nimmt, Lessing aber das alte Religionssystem, mit dem ausdrücklichen Eingeständnisse, „daß es falsch ist," nur gegen die Beschuldigung

in Schutz nehmen will, daß es „ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei.“ Auch das Verhältniß zur Philosophie, welches Lessing in dem alten Religionssystem voraussetzt, ist keineswegs dasselbe mit jenem, welches Schleiermacher für seine Glaubenslehre fordert. Wenn Lessing von demselben rühmt, daß er kein Ding in der Welt wisse, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm, so war es gewiß nicht seine Meinung, die Thätigkeit dieses Scharfsinns von der des philosophischen Scharfsinnes als eine specifisch andere zu unterscheiden. Wie vielen Antheil an der Bildung jenes alten Religionssystems die Philosophie, die philosophische Speculation gehabt hat, war ihm, dem gründlichen Kenner der christlichen Religions- und Dogmengeschichte, keineswegs unbekannt, und man weiß, mit welchem Eifer er jede Veranlassung, die sich ihm darbot, benutzte, die Philosophie, die sich in den, zu seiner Zeit für die vernunftlosesten und unphilosophischsten geltenden Dogmen der Kirche verborgen fand, an's Licht zu ziehen. Der Gegensatz also, den er in den angeführten Worten zwischen jenem Religionssysteme und der Philosophie annimmt, kann sich nur auf die Philosophie beziehen, die sich in späterer Zeit, längst nachdem das dogmatische System vollkommen ausgebildet und festgestellt war, neben demselben hervorthat und unabhängig von ihm entwickelte. Etwa das Zeitalter der cartesischen und der leibnitz-wolfischen Philosophie konnte er zunächst meinen; von Leibnitz namentlich hat es ja Lessing auch sonst an den Tag gelegt, wie sehr er sich zu seiner Denkweise auch in Bezug auf dogmatische Gegenstände hinneigte, und wie gut er das, Manchen so anstößige Verhältniß des großen Denkers zum Glaubensbekenntniß der Kirche zu würdigen verstand. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir seinen Ausspruch folgendergestalt deuten. Das alte dogmatische System der Kirche, obgleich, wenigstens zu einem guten Theil auch seinerseits auf philosophischen Sätzen beruhend, und mit einem bedeutenden Kraftaufwande an philosophischem Scharf- und Tiefsinne ausgebildet, hatte zu der Zeit, als das Licht der Philosophie den neuern Jahrhunderten von Neuem in seinem ursprünglichen

Glanze zu leuchten begann, bereits ſich überlebt und vermochte den geſteigerten Bedürfniſſen der mit neuer Kraft erwachten Vernunft nicht mehr zu genügen. Der neuen Entwicklung der Vernunft und der Philoſophie iſt es aufgegeben, daſſelbe durch ein beſſeres und wahreres zu erſetzen, allein ſie darf bei dieſem Geſchäft nicht übereilt, nicht vorſchnell verfahren. Sie möge daher freigelaſſen von jenem alten Syſtem, welches ihre Entwickelung weder hindern kann, noch hindern will, ihren Weg für ſich gehen, aber dafür auch jenes Syſtem ſo lange unangetaſtet laſſen, bis ſie weiter gereift und erſtarkt, ſich im Stande ſieht etwas Beſſeres an ſeine Stelle zu ſetzen. Legt ſie früher Hand an daſſelbe, verſucht ſie es, von den Vorurtheilen noch nicht hinlänglich befreit, welche ihr wider ihren Willen von dem alten Syſtem her noch anhängen und doch zugleich, den Geiſt und Sinn deſſelben allſeitig zu faſſen noch nicht vermögend, aus den Trümmern des Alten und den Anfängen des Neuen Etwas, das ein Syſtem ſein ſoll, zuſammenzubauen, ſo ergibt ſich eben das, was man das Alte zu ſein mit Unrecht bezüchtigt: ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen. Nur ein ſolches aber iſt es, was nicht bloß der Glaube, ſondern auch die Vernunft zu fürchten hat, um ſo mehr zu fürchten hat, mit je größern Anſprüchen auf Vernunft und Philoſophie, ſolchen, welche das alte Syſtem, wenn es ſie je gemacht, längſt aufgegeben hat, das neue Syſtem auftritt.

So, wie geſagt, Leſſing, deſſen perſönliche Denkweiſe, wie wir ſie kennen, ſich einem ſolchen Dualismus, wie ihn Schleiermacher ſyſtematiſch aufgeſtellt hat, zwiſchen Glauben und Wiſſen, Religion und Philoſophie ſchwerlich würde haben befreunden können. Allerdings finden wir, daß gerade von Leſſing das Wort zuerſt ausgeſprochen iſt, welches auch Schleiermachern zum Loſungsworte bei jener Unterſcheidung gedient hat. Den Zweifeln gegenüber, welche er durch die Herausgabe der Wolfenbüttel'ſchen Fragmente in den Theologen erregen wollte, hat er zuerſt geäußert, daß der eigentliche Glaubensgrund des Chriſten in dem Gefühle, nicht in einem Raiſonnement des Verſtandes zu ſuchen

sei. Aber von diesem Satze bis zur Errichtung eines dogmatischen Systems auf der Grundlage, welche von Lessing eben nur als Grund des Glaubens, aber nicht als Grund der Glaubenslehre bezeichnet worden war, ist noch ein weiter Weg, und wir haben guten Grund, zu zweifeln, ob Lessing sich zu diesem Weg entschlossen haben würde. Allerdings erklärt er, diesen „Trost," den sein Gegner einen „strohernen Schild" genannt hatte, für das unersteiglichste Bollwerk des Christenthums im Herzen des einzelnen Menschen zu halten; aber er erklärt zugleich, daß er die Achseln zucken würde über den Theologen, der sein Handwerk so schlecht verstände, den Pfeilen der Gegner des Christenthums diesen Schild entgegenzuhalten *). Unstreitig zwar ist hier die Rede zunächst nur von einem Theologen, der sich bei der Gewißheit, die er, gleich andern Christen, in dem bloßen Gefühle hat, beruhigen, der sich durch dieses Gefühl der Last des Beweises, der Last der wissenschaftlichen Ausführung des Religionsinhaltes überhoben glauben wollte. Schwerlich dachte Lessing, als er jene Zeilen schrieb, dabei schon an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ausführung der Glaubenslehre, welche sich auf eben diese Thatsache des religiösen Gefühls begründen könne, auf entsprechende Weise begründen könne, wie jenes System, welches er bekämpfte, sich auf die durch geschichtliche Zeugnisse bekräftigte Thatsache der Wunder und Weissagungen hatte begründen wollen. Allein wenn er bei dieser ablehnenden Aeußerung nicht an jene Möglichkeit gedacht hat, sollte er mehr an sie gedacht haben bei der anerkennenden in Bezug auf die Bedeutung, welche das Gefühl nicht für den Theologen, sondern für den einfach gläubigen Christen hat? Sollte er in diesem Zusammenhange, an sie haben denken, und wenn er an sie gedacht, sie haben gelten lassen können zufolge seiner eigenen Principien, derselben, die ihn zur Verwerfung des historischen Beweises bestimmten? Dort hat er mit so viel Nachdruck bemerklich gemacht, daß „Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen, daß Nachrichten

*) Anti-Göze, Werke, Bd. 6, S. 101 f.

von Wundern nicht Wunder sind;" *) daß „der Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist." Würde er anders von dem „Gefühl" geurtheilt haben, auf welches die neuere Dogmatik in ganz ähnlicher Weise, wie die ältere auf Wunder und erfüllte Weissagungen ihren Unterschied von der Philosophie begründen will? Er, den wir ausdrücklich da, wo von dem Gebrauch des Gefühls als Glaubensschildes die Rede ist, die Schmalheit dieses Schildes beklagen hören; „nur ein einzelner Mensch habe, die Religion im Herzen, darunter Raum!" Wie nahe liegt hier die Bemerkung, daß das Gefühl, dem es wesentlich ist, individuelles, persönliches Gefühl zu sein, als Object der Reflexion in die Wissenschaft übertragen, wo nicht das Individuelle, sondern nur das Allgemeine, nur der Begriff oder was in die Gestalt des Begriffs aufgenommen ist, gilt, gar nicht mehr Gefühl ist? Wenn menschliche Zeugnisse von Geist und Kraft nicht selbst Geist und Kraft sind, so ist eben so wenig die wissenschaftliche Reflexion über das Gefühl selbst das unmittelbare Gefühl, welches dem Christen die Stelle des wissenschaftlichen Beweises vertreten soll. Auch der Umstand, daß das Gefühl als etwas nicht Vergangenes, sondern Gegenwärtiges, noch jetzt, wie von jedem Christen, so auch von jedem Theologen erlebt werden kann, macht in Bezug auf seine Bedeutung für die Wissenschaft keinen wesentlichen Unterschied, denn sobald das Gefühl durch wissenschaftliche Reflexion als Thatsache festgehalten und zum Gegenstand einer logischen Analyse gemacht wird, so hört es eben auf, das unmittelbare lebendige Gefühl zu sein. Es wird zu etwas Vergangenem und Todtem so gut, wie jene Aeußerungen des Geistes und der Kraft, welche der alte Supranaturalismus zu todten Factis der Tradition herabsetzen mußte, um seine Beweisführung auf sie begründen zu können. — Ein Anders freilich würde gelten von einem solchen Gefühl, welches der wissenschaftlichen Betrachtung nicht als Object, sondern als subjectiver Ausgangspunct diente, und dessen Zeugniß nicht der Betrachtung zum

*) Ebendas. Bd. 5, S. 78.

Grunde läge, damit ſie aus ihm ihre Beweiſe ſchöpfe, ſondern als Ergebniß aus der Betrachtung die Betrachtung begleitete und ihre ſonſtigen Ergebniſſe bekräftigte. Dieſes Gefühl wäre in anderer, und zwar in noch erhöhterer und werthvollerer Geſtalt eines und daſſelbe mit jenem Gefühle des Laien, welcher in ihm den Erſatz für alle wiſſenſchaftlichen Ausführungen hat. Es wäre nicht das Gegenbild des Geiſtes und der Kraft, deren Aeußerungen als todte Thatſachen in der Vergangenheit liegen, ſondern gleich jenen, ſelbſt lebendiger Geiſt und lebendige Kraft. Sein, dieſes Gefühles, Zeugniß würde ohne Zweifel auch Leſſing recht eigentlich für den wahren „Beweis des Geiſtes und der Kraft" haben gelten laſſen.

So wenig alſo, wie Leſſing in jener Aeußerung über den Vorzug der alten Orthodoxie vor der modernen, rationaliſirten Dogmatik eine bleibende Scheidung der Dogmatik von der Philoſophie, des Glaubens von der Vernunft im Ernſte hat behaupten wollen, eben ſo wenig darf das Wort, welches er über den Grund hat fallen laſſen, den der chriſtliche Glaube in dem lebendigen Gefühle des Gläubigen hat, als eine Hindeutung auf den Gedanken, die Glaubenslehre auf die Thatſache des chriſtlichen Gefühls zu begründen, genommen werden. Dieſer Gedanke gehört, wie ſeiner Ausführung, ſo auch ſeiner einfachen Faſſung nach, einer ſpäteren Zeit an; er gehört ungetheilt und vollſtändig jenem Theologen an, deſſen ganz anders ernſthaft gemeinten Ausſpruch wir vorhin mit dem Leſſing'ſchen zuſammenſtellten. Betrachten wir jetzt auch dieſen Ausſpruch nach ſeinem näheren Inhalte.

Schleiermachers Anſicht über die nothwendige Trennung der Philoſophie und der Dogmatik gibt, nicht ohne geſchichtliche Berechtigung, ſich ſelbſt für die in den Principien der Reformation, in dem Weſen des Proteſtantismus begründete. Es iſt bekannt, wie entſchieden feindlich gegen die Philoſophie überhaupt und das, was damals für philoſophiſche Behandlung der Kirchenlehre galt, insbeſondere, ſich die Reformatoren, vor allen Luther, namentlich in ihren frühern Schriften ausgeſprochen haben. Von dieſer Ab-

neigung mag ein Theil den damals in Schwung gekommenen Philoſophemen der Schule des Averroes gelten; wenigſtens finden wir, daß Luther als Grund ſeiner Verwerfung des Ariſtoteles ein Dogma anführt, welches nur die Averroiſten in dem „Meiſter der Wiſſenſchaft" zu finden pflegten, das Dogma von der Sterblichkeit der Seele. Aber es bleibt darum nicht minder gewiß, daß die eigentliche Tendenz der Reformation nicht gegen jene von der Kirche beharrlich zurückgewieſene Schule, ſondern gegen diejenige Philoſophie gerichtet war, welche in der kirchlichen Dogmatik als ein von der Schriftlehre unabhängiges, oder über ſie hinausführendes Princip Eingang gewonnen hatte. Von der Herrſchaft dieſes Princips dachte Luther die Lehre der Kirche ganz eben ſo zu befreien, wie die kirchliche Geſellſchaft von der Herrſchaft des Pabſtes und der römiſchen Hierarchie; wiewohl zu bezweifeln ſteht, ob ihm das erſtere eben ſo vollſtändig, wie das letztere gelungen iſt. Nicht zwar in die Gründlichkeit ſeiner Intention möchten wir auch nach dieſer Seite hin einen Zweifel ſetzen, für dieſe bürgt uns, außer dem geſammten Charakter ſeiner eben ſo tiefen als großartigen Geiſtesanlage, die Abneigung, mit welcher er ſich, beſonders in früherer Zeit, zu wiederholten Malen und oft in ſchneidenden Ausdrücken gegen alles dogmatiſche Formelweſen ausſprach, auch wo daſſelbe eng mit der auch von ihm unangefochtenen Orthodoxie verwachſen ſchien *). Es bürgt uns ferner dafür die Geringſchätzung, mit welcher wir ihn in den mündlichen Unterredungen, die man unter dem Namen ſeiner Tiſchreden aufgezeichnet hat, mehr noch, als in ſeinen Druckſchriften, von den angeſehenſten Kirchenvätern und ihrer philoſophiſch-theologiſchen Gnoſis ſprechen hören, wobei ſogar des Auguſtinus nicht immer geſchont wird. Hätte nicht das praktiſche Bedürfniß der neubegründeten Kirchengemeinſchaft ein Anderes gefordert, und hätte nicht der ſtill wirkende, aber mächtige Einfluß Melanchthons, (der nicht immer des Sinnes blieb, in welchem

*) Z. B. gegen die Formel Ὁμοούσιος, welche recht eigentlich als die Quinteſſenz der chriſtologiſchen Speculation des patriſtiſchen Zeitalters betrachtet werden kann.

sich von dem ersten Impulse, den Luther gegeben hatte, fortgerissen, die erste Ausgabe der Loci über die Bedeutung der Philosophie für die Kirchenlehrer ausgesprochen hatte), allmählig in Luthers eigenem Geiste Platz ergriffen: so dürfen wir kaum zweifeln, daß Luther eine mystische Glaubenslehre der Art, wie etwa die Tauler'sche, oder wie die „deutsche Theologie," an die Stelle des dogmatischen Systems gesetzt haben würde, welches seit dem Augsburgischen Bekenntniß das öffentlich anerkannte in der protestantischen Kirche blieb. Ob, wenn dieß ihm gelungen wäre, er wirklich hiermit, seiner Absicht gemäß, die Schriftlehre von aller philosophischen Beimischung ausgeschieden, oder ob er dann nicht vielmehr nur eine andere, und zwar vielleicht eine tiefere und wahrere Philosophie an die Stelle jener von ihm bekämpften und verworfenen gesetzt haben würde: dieß ist eine Frage, auf deren Beantwortung wir später zurückkommen werden. Durch die Wendung, welche das Werk der Reformation im Laufe seiner weltgeschichtlichen Ausführung genommen hat, ist jedenfalls ein unverkennbarer Zwiespalt zwischen dem ausgesprochenen Princip seiner Glaubenslehre und dieser Lehre selbst, so wie sie innerhalb der protestantischen Kirche öffentlich bekannt wird, herbeigeführt worden. Das Princip nämlich ist die alleinige Geltung der heiligen Schrift als Norm des Glaubens, und mithin auch als Quell der Lehre, in welche der Inhalt dieses Glaubens gefaßt werden soll. Die Lehre selbst aber, so wie sie in den Schriften dargestellt ist, in denen die Kirche das Bekenntniß ihres Glaubens niedergelegt hat, ist zum großen, ja zum größern Theil noch dieselbe, wie sie sich in den Jahrhunderten vor der Reformation unter dem Einfluß jener Philosophie gestaltet hatte, von deren Einwirkungen eben die Reformation die reine christliche Lehre hatte befreien wollen.

Wie man aber auch über diesen Zwiespalt denke, und welche Folgerungen man daraus auf die Ausführbarkeit oder Nichtausführbarkeit des protestantischen Lehrprincips in seiner Reinheit ziehen wolle: schwerlich doch wird man auf ihn sich berufen können, um die Unrechtmäßigkeit jener Abtrennung der Glaubenslehre

von der Philosophie, und das des Nichtbegründetseins dieser Abtrennung in dem Princip des Protestantismus darzuthun. Für das Interesse der Philosophie namentlich wäre nichts gefährlicher, als solche Berufung. Denn sie setzte voraus, daß man das Wesen des protestantischen Christenthums mehr in der Confession als solcher, in dem bestimmten Lehrsystem, wie dasselbe in den symbolischen Büchern unserer Kirche enthalten ist, suchen wollte, als in jenem Principe der Glaubensfreiheit, welches, wie die Gegner mit vollem Recht gelten machen, unmittelbar in dem Princip, welches nur die Schrift, aber keine menschliche Satzung oder Weisheit als Glaubensnorm anerkennen will, enthalten ist. Mit gründlicher Einsicht, — bei weitem gründlicher, als diejenigen, welche nur von einer negativen oder abstracten Freiheit wissen und dieselbe zu preisen nicht müde werden, welche durch die Reformation dem menschlichen Geiste errungen sein soll, und auch als diejenigen, welche immer nur auf das Princip der Innerlichkeit oder Subjectivität zurückkommen, worin sie das charakteristische Merkmal des Protestantismus erkannt zu haben glauben, — hat Schleiermacher in den oben angeführten Worten auf den wahren Zusammenhang der neuern Entwickelung der Philosophie mit dem Protestantismus hingedeutet. Er gibt nämlich dort zu verstehen, daß der Kirchenglaube die Philosophie freigelassen, nachdem er, zu seiner eigentlichen Quelle zurückgekehrt, weder ihres Dienstes zu seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung mehr zu bedürfen schien, noch auch, mit diesem Wall umgürtet, ihre Angriffe zu scheuen brauchte. Indem die Reformation den Glauben von den Fesseln, welche die Philosophie ihm angelegt, zu befreien suchte, ist sie eben dadurch, aber auch nur dadurch, zur Befreierin der Philosophie von den Fesseln geworden, welche der Glaube ihr angelegt hatte. Die Wahrheit dieses geschichtlichen Satzes zu erweisen, kann unter anderm auch der Umstand dienen, daß die vorhin erwähnte Hemmung der Glaubensfreiheit durch die Einführung eines confessionellen Systems, welches noch die Spuren des Einflusses der Philosophie und der Scholastik trug, sich auch als eine Hemmung der freien philosophischen Entwickelung erwiesen hat. Nicht eher

beginnt im proteſtantiſchen Deutſchland, welches fortan zu ihrem faſt ausſchließlichen Träger berufen war, die Philoſophie ſich zu regen, als da das Anſehen der orthodoxen Dogmatik zu ſinken begann. Man kennt den Zuſammenhang dieſer erſten philoſophiſchen Regungen mit der ſ. g. pietiſtiſchen Theologie, welche zuerſt innerhalb der proteſtantiſchen Kirche mit der durch ihr Princip gebotenen Emancipation der Glaubenslehre von der ihr noch immer anhaftenden Scholaſtik Ernſt zu machen anhob. Es iſt freilich nicht ein Cauſalzuſammenhang im eigentlichen Wortſinne, und noch weniger iſt es eine unmittelbare Gleichheit der Tendenzen oder Verwandtſchaft der Principien. Wohl aber deutet das gleichzeitige Aufkommen und die freundliche Berührung des Pietismus und des Rationalismus in der Perſon des Thomaſius auf einen gemeinſchaftlichen Grund, durch welchen beide Erſcheinungen gleichmäßig bedingt wurden. Dieſen Grund aber, worin anders ſollten wir ihn ſuchen, als in der erſt damals erlangten Reife der evangeliſchen Glaubensgemeinſchaft, ſich zu behaupten auch unabhängig von jenem dogmatiſchen Syſtem, welches bis dahin noch, ungeachtet der darüber hinausgehenden Intentionen ihres großen Stifters, ihr hatte zur Stütze dienen müſſen?

Auf den hier bezeichneten Punct der geſchichtlichen Entwickelung des proteſtantiſchen Princips hätten unſers Erachtens diejenigen, welche das Princip der dogmatiſchen von dem der philoſophiſchen Wiſſenſchaftlichkeit ein für allemal getrennt wiſſen wollen, hauptſächlich zurückzugehen, inſofern es ihnen darum zu thun iſt, dieſe Trennung als nothwendig begründet in dem Princip des Proteſtantismus zu erweiſen. So wie wir von dieſem Momente eine ſtetige Entwickelung der Philoſophie anheben ſehen, in welcher ſich dieſe Wiſſenſchaft innerhalb des Chriſtenthums zum erſten Male als ſelbſtſtändige, von der Dogmatik unabhängige, aus einem inneren Princip ſtetig ſich fortbildende bethätigt hat: ſo ſind wir, dafern auch die Dogmatik ihrerſeits einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaftlichkeit fähig und durch das Princip des Proteſtantismus zu ſolcher Wiſſenſchaftlichkeit berufen geachtet werden ſoll, ohne Zweifel zu der Erwartung berechtigt, daß auch

für sie mit diesem Momente ein entsprechender, parallelgehender Entwicklungsgang begonnen haben wird. Dieser Erwartung nun entspricht die wirkliche Geschichte der Dogmatik innerhalb der letzten anderthalb Jahrhunderte keineswegs. Die pietistische Theologie selbst hat es weder in dem Zeitalter Spener's und Franke's, noch in dem nachfolgenden auf dogmatischem Gebiet zu etwas mehr zu bringen vermocht, als zu einigen nicht eben sehr bedeutenden Versuchen, das theologische Lehrgebäude, wie es ein neuerer Theolog charakteristisch ausdrückt, „dem Katechismus näher zu bringen." Einige Dogmatiker der älteren Schule, welche, wie Buddeus, Bengel und die Arminiänischen Theologen, den durch den Pietismus angeregten Ideen in ihrer persönlichen Gesinnung und wissenschaftlichen Gedankenentwicklung einen gewissen Einfluß verstatten, blieben doch weit davon entfernt, das System wirklich in einem von Grund aus neuen Sinne zu bearbeiten oder eine radicale Umgestaltung desselben herbeizuführen. Dagegen sehen wir dasselbe System in ganz anderm Umfange den Einwirkungen der jedesmal herrschenden Philosophie zugänglich. Indem es den Formalismus der alten Schule zuerst mit dem der Leibnitz-Wolfischen vertauschte, so konnte hierbei der bisherige Inhalt noch als in seiner Integrität bewahrt erscheinen; als es aber später nach kurzem Widerstande dem Andrange der unaufhaltsam fortschreitenden Speculation nachgab und mit ziemlich gleicher Bereitwilligkeit den Philosophemen erst der naturalistischen, dann der Kantischen Schule sich öffnete, so war es gar bald auch um diese Integrität geschehen. Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis auf Schleiermacher nichts darbietet, als das Schauspiel einerseits des ohnmächtigen Widerstandes eines offenbar veralteten, durch kein lebendiges Band mehr an die Gegenwart geknüpften Lehrgebäudes gegen die immer gewaltiger andringende Macht des freien Denkens und der nach allen Seiten in's unendliche sich verbreitenden Weltanschauung, andrerseits der unabläßig sich erneuernden Versuche, aus den Trümmern jenes alten Baues mittels der Ma-

terialien, welche die neue Philoſophie und die neue Weltanſchauung hergeben mußten, einen neuen aufzuführen. Wenn unter dieſen Umwälzungen der Glaube nicht völlig zu Grunde gegangen iſt, ſo war er doch in ſeiner Erhaltung auf ſich ſelbſt und auf ſeinen lebendigen Quell verwieſen; die Glaubenswiſſenſchaft darf ſich an dieſer Erhaltung fürwahr kein, oder nur ein ſehr geringes Verdienſt beimeſſen.

Man ſollte es ſich nicht verhehlen: ſo viel Wahrheit, wie wir bereits anerkannt haben, in dem angeführten Ausſpruche Schleiermachers über die gegenſeitige, durch die Reformation herbeigeführte Befreiung des Glaubens von der Philoſophie und der Philoſophie von dem Glauben enthalten iſt: ſo mißlich ſteht es, geſchichtlich betrachtet, um die Behauptung, daß der zu ſeiner urſprünglichen Quelle, das heißt zu der heiligen Schrift und zu den Tiefen des Gemüths oder des chriſtlichen Bewußtſeins zurückgekehrte Kirchenglaube des Dienſtes der Philoſophie auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe. Mag man immerhin die Gegenerinnerungen, die ſich gegen dieſen Satz ſchon aus der Geſtaltung des ſymboliſchen Lehrbegriffs entnehmen laſſen, durch die Bemerkung zu entkräften ſuchen, daß dieſer Lehrbegriff keineswegs als der vollſtändige oder durchaus entſprechende Ausdruck des proteſtantiſchen Princips, ſondern nur als ein einſtweiliges Surrogat für einen ſolchen wiſſenſchaftlichen Ausdruck zu betrachten ſei: dadurch wird der bei weitem gewichtigere Einwand nicht beſeitigt, welcher ſich aus dem Mangel einer im wahrhaften Wortſinn geſchichtlichen, unabhängig von der Philoſophie aus der Mitte des proteſtantiſchen Glaubensprincips erfolgten Entwickelung eines wiſſenſchaftlichen Lehrgebäudes ergibt. Hält man ſich nur an dieſen geſchichtlichen Geſichtspunkt, ſo kann man ſich nicht wohl der Vermuthung erwehren, es liege bei jenem Satze zuletzt doch eine Verwechslung zwiſchen dem Glauben und der Glaubenswiſſenſchaft zum Grunde. Nicht die Glaubenswiſſenſchaft wollte Luther von Vermiſchung mit der Philoſophie, ſondern den Glauben wollte er von der Vermiſchung mit der Glaubenswiſſenſchaft rei-

nigen. Hierin liegt sein Werk der Glaubensbefreiung, welches mittelbar auch die Befreiung der Philosophie von dem Joche nicht des Glaubens, — von diesem kann und wird niemals ein solcher Zwang ausgehen, — sondern der Glaubenswissenschaft zur Folge hatte. Er vollbrachte diese Reinigung, indem er dem Glauben statt eines dogmatischen Systems den unmittelbaren Schriftinhalt zum Gegenstande gab, und solchergestalt ihn von jeder Menschensatzung, — so nämlich nannte er im Gegensatze der göttlichen Offenbarung, die in der Schrift niedergelegt ist, jedes theoretische, wissenschaftliche Lehrgebäude, auch wenn dasselbe mit der Absicht, nur aus der Schrift zu schöpfen, entworfen war, — unabhängig machte. Daß aber in Folge dieses reformatorischen Werkes der Kirchenglaube des Dienstes der Philosophie auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe, dieß kann nur in so fern gesagt werden, als die Ausgestaltung dieser Lehre zur dogmatischen Form fortan nicht mehr als ein Geschäft, bei welchem der Glaube unmittelbar betheiligt ist, oder an welchem das Sein und Nichtsein des Glaubens hängt, betrachtet werden kann. Der Glaube bedarf der Philosophie nicht mehr, weil von jetzt an nicht er es ist, welcher der Kirchenlehre ihre dogmatische Form gibt, und, indem er sie ihr gibt, sich selbst mit dieser Form identificirt, sondern weil er der Lehre, der Wissenschaft sich sebst ihre Form zu geben überlassen hat und überlassen zu können in Stand gesetzt ist. Damit aber ist keineswegs gesagt, was Schleiermacher allerdings mit jenen Worten zu sagen beabsichtigt hat, daß auch die Lehre in ihrer Fortgestaltung zur dogmatischen Form, d. h. zur Wissenschaft, des Beistandes oder der Mitwirkung der Philosophie überhoben sei. Im Gegentheil, jene Verselbstständigung der Lehre, jene Freiheit, welche der Lehre vergönnt wird, sich selbst in organischer Entwickelung auszubilden, ohne daß durch den Gang dieser Fortbildung, wohin derselbe auch führen möge, dafern er nur ein naturgemäßer bleibt, der Glaube in seinem Heiligthum sich verletzt finden will, scheint auf der Voraussetzung eines Erkenntnißbegriffs zu beruhen, dem man schwerlich eine andere Weise des Erkennens, als die philosophische, entsprechend finden wird. Frei-

lich wäre es eine gewagte Behauptung, wenn man annehmen wollte, daß ein ſolcher Begriff des Erkennens oder der Wahrheit des Erkennens, daß überhaupt das Verhältniß der Glaubenslehre, ſo wie wir es hier bezeichnet haben, zum unmittelbaren Glauben in dem Bewußtſein der Reformatoren klar und entſchieden enthalten geweſen ſei. Allein dieſer Annahme bedarf es auch gar nicht. Genug, daß durch die Reformation die Befreiung des Glaubens von dem Joch der Lehre durch Zurückführung auf eine lebendige, von aller dogmatiſchen Geſtaltung der Lehre unabhängige Quelle des Glaubens einmal für allemal vollbracht worden war. Die freie Entwicklung auch der Glaubenslehre, der dogmatiſchen Theorie aus einem immanenten Erkenntnißprincip, welches entweder eines und daſſelbe mit der philoſophiſchen, oder eine beſondere Geſtaltung und Verzweigung des philoſophiſchen iſt, mußte, als die naturgemäße Folge dieſer unſterblichen That, früher oder ſpäter von ſelbſt eintreten, welches auch die in dem religiöſen und intellectuellen Bildungsſtande der kirchlichen Gemeinſchaft liegenden Hinderniſſe ſein mochten, die ſie nicht gleich damals, und nicht für das eigene Bewußtſein der Reformatoren und ihre nächſten Genoſſen in's Leben treten ließen.

Aber wie? Iſt nicht durch Schleiermachers eigenes Werk und durch die Wiedergeburt der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, die in unſerer Zeit vornehmlich von dieſem Werke ausgegangen iſt, die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre, die doch keine philoſophiſche iſt, erwieſen worden; — erwieſen worden, daß die Begründung einer ſolchen allerdings zu den Aufgaben des Proteſtantismus gehörte, wenn auch die Löſung dieſer Aufgabe verhältnißmäßig erſt ſpät erfolgte und durch keine Stetigkeit der wiſſenſchaftlichen Entwickelung, wenigſtens durch keine leicht erkennbare und ſchnell in die Augen fallende vorbereitet worden iſt? Haben wir es vielleicht der nach Verlauf dreier Jahrhunderte glücklich zu Stande gebrachten kirchlichen Vereinigung der bisher getrennten evangeliſchen Confeſſionen zu danken, daß jetzt endlich ſich in der proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein über das Weſentliche ihres Glaubensinhalts bilden konnte, wäh-

rend zuvor die kirchliche Trennung den richtigen Standpunkt dieses Bewußtseins verschoben, und statt der wahren Glaubenswissenschaft jene unzureichenden Theorieen hervorgerufen hatte, in denen eine halbe oder irrig angewandte Philosophie an die Stelle des ächten Glaubensbewußtseins treten mußte? — In der That ist dieß die Gestalt, in welcher heut zu Tage die Frage über die wissenschaftliche Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie verhandelt wird. Wer an dieser Frage ein ernstliches Interesse nimmt, wer sie nicht, aus Mangel hinreichender Kenntnißnahme von dem gegenwärtigen Stande, sei es der philosophischen Speculation oder der dogmatischen Theologie, nach der einen oder nach der andern Seite als eine von vorn herein entschiedene und gar nicht aufzuwerfende betrachtet: von dem ist anzunehmen, daß, wenn er sich für die bejahende Antwort erklärt, er solches nicht anders thun wird, als mit mehr oder minder ausdrücklichem Hinblick auf das Unternehmen Schleiermachers, und in der Meinung, daß durch dieses Unternehmen der Begriff einer wahrhaften Wissenschaft des christlichen Glaubens begründet oder zu seiner Begründung der Weg gezeigt sei. Auch solche protestantische Theologen, welche sich enger als Schleiermacher an den Inhalt der symbolischen Bekenntnisse anschließen, verweigern seinem Werk nicht die Anerkenntniß, daß es zur wissenschaftlichen Ausgestaltung dieses Inhalts einen neuen und haltbareren Grund gelegt. Auch solche, welche dem philosophischen Denken oder der natürlichen Vernunft mehr Recht, als er, auf dogmatischem Gebiete einzuräumen geneigt bleiben, ergreifen doch mit Eifer das Mittel, welches er ihnen darbietet, das wirkliche Zusammenfallen der Glaubenslehre mit speculativer Philosophie oder mit reiner Vernunftlehre zu verhüten und ein Bestehen als eigenthümlicher, von allen anderen unterschiedener Wissenschaft ihr zu sichern. Wenn diese Zustimmungen nicht noch mehr beweisen, so beweisen sie wenigstens so viel, daß durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre eine Krisis in dem protestantischen Bewußtsein über das Verhältniß des Glaubens zur Glaubenswissenschaft bezeichnet wird, und daß die Principien dieses Werkes es sind, von deren Geltung

oder Nichtgeltung für den gegenwärtigen Stand dieses Bewußtseins die Entscheidung der Frage über die wissentschaftliche Natur der Glaubenslehre zunächst abhängen wird.

Die neue Wendung, durch welche Schleiermacher der Dogmatik ihre eigenthümliche, von der Philosophie unterschiedene Wissenschaftlichkeit zu vindiciren sucht, besteht bekanntlich darin, daß er dieselbe aus einer objectiven Lehre von der Gottheit und von der Beschaffenheit der Welt in ihrem Verhältnisse zur Gottheit, zu einer Reflexion über das religiöse Selbstbewußtsein machte. Zwar, daß diese Wendung eine neue sei, würde im strengern Sinne er selbst nicht haben eingestehen wollen. Er unterscheidet, nicht in Bezug auf seine Darstellung bloß, sondern auf jede dogmatische Darstellung, eine dreifache Form dogmatischer Sätze, die erste, in welcher diese Sätze als Beschreibungen menschlicher Zustände, die zweite und dritte, in der sie als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt vorgetragen werden, und erklärt es für keines Beweises bedürftig, daß jede christliche Glaubenslehre immer Sätze von allen diesen drei Formen enthalten habe *)! Allerdings will er nur die erste Form als die dem Begriffe wissenschaftlicher Dogmatik vollkommen entsprechende gelten lassen. Er macht bemerklich, daß Sätze von den beiden letzten Formen nichts enthalten, was nicht auch schon in Sätzen von der ersten Form enthalten wäre, daß aus jedem Satze von der ersten Form sich Sätze von der zweiten und dritten entwickeln lassen, ja daß andere Sätze von diesen beiden Formen nicht in die christliche Glaubenslehre hineingehören, wenn sich nicht dazu ein sie in sich schließender Satz von der ersten Form aufzeigen läßt. Wenn er indessen sogleich erinnert, daß man die zwei letzten Formen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht ausschließen könne, ohne daß es seine geschichtliche Haltung und also seinen kirchlichen Charakter verlöre: so sieht man wie viel ihm daran lag, seiner Glaubenslehre doch nicht etwas, das durch die ausschließliche Anerkennung der ersten Grundform dogmatischer

*) Glaubenslehre §. 34 der ersten und §. 30 der zweiten Ausgabe.

Sätze zu etwas völlig Neuem werde, erscheinen zu lassen. In demselben Sinne sucht er das Vorwalten der zwei andern Formen in der bisherigen Dogmatik aus ihrer Verwandtschaft zu dem Hymnischen und Rhetorischen in den unmittelbaren religiösen Ergießungen und aus dem in früherer Zeit so stark hervortretenden Gegensatz zwischen Welt und Kirche, das Zurücktreten der eigentlichen Grundform aber, nämlich der Beschreibung christlicher Gemüthszustände, aus der, als zufällig und vorübergehend vorausgesetzten, Verbindung der Dogmatik mit der Metaphysik zu erklären. So Schleiermacher; schwerlich jedoch werden unbefangene Betrachter der älteren Dogmatik ihm auch nur in so weit beistimmen, daß wirklich die Unterscheidung jener drei Formen dogmatischer Sätze auf jene Dogmatik Anwendung leide, weit weniger, daß auch dort die erste Form der Intention noch zum Grunde liege und nur durch zufällige Umstände in den Hintergrund gedrängt sei. Oder vielmehr es wird, indem man ihm das zweite unmöglich zugeben kann, nothwendig auch das erste in Abrede gestellt werden müssen. Denn die erste Form von der dritten (nach Schleiermachers eigner Anordnung der zweiten), die „Beschreibungen menschlicher Zustände" von den „Aussagen über Beschaffenheiten der Welt", als eine besondere Form dogmatischer Sätze zu unterscheiden, ist nur dann ein Grund vorhanden, wenn man schon von der Voraussetzung ausgeht, daß nur die erste die eigentliche Grundform der Dogmatik sei. Zwischen dieser Voraussetzung aber, das heißt zwischen dem Bewußtsein der Dogmatik, daß es ihre „eigentliche Bestimmung sei, das unmittelbare religiöse Bewußtsein reflectirend aufzufassen und darzustellen," und der entgegensetzten Voraussetzung, der „Meinung, als sei ihr Inhalt nur eine gewisse Erkenntniß, von andern Erkenntnissen in nichts verschieden, als daß sie eine andere Quelle habe, nämlich gewisse geoffenbarte Lehrsätze," gibt es kein Mittleres. Wer da zugesteht, wie selbst Anhänger Schleiermachers es zugestanden haben, daß die bisherige Dogmatik in unserer Kirche jene ihre eigentliche Bestimmung „nicht hinreichend erkannt hat," *) der

*) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, Bd. 1., dritte Aufl.

wird sich bei wiederholter Erwägung auch nicht entbrechen können, von der Erkenntniß dieser Bestimmung, das heißt von dem Werke des öfter genannten Theologen dasjenige zu datiren, was er selbst für die eigentliche Wissenschaftlichkeit der Glaubenslehre hält.

Man wird vielleicht argwöhnen, daß wir diese Bemerkung in der Absicht gemacht haben, um das Princip, durch welches Schleiermacher die Glaubenslehre zur Wissenschaft hat gestalten wollen, als ein dem ursprünglichen Sinne des Protestantismus fremdes, von Außen in ihn hineingebrachtes darzustellen. In der That könnte man scheinbar genug demselben mit der Frage entgegentreten, was denn das kirchliche Princip der evangelischen Glaubensgemeinschaft, jenes Princip, das doch ohne Zweifel innerhalb, nicht außerhalb des Bewußtseins steht, welches dort als das religiöse, als das christliche bezeichnet wird, mit einer Reflexion über dieses Bewußtsein gemein habe? Verlangt ja doch Schleiermacher mit klaren Worten, daß man, um in seinem Sinne auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, über dasselbe hinausgehe und seinen Standpunkt über demselben nehme. Auch hat er, um über die Art und Weise keinen Zweifel zu lassen, wie er seinerseits dieser Forderung genügt zu haben meint, in der zweiten Ausgabe seines Werkes sich bestimmt gefunden, den Inhalt der Einleitung als Lehrsätze aus

---

S. 252. Wenn der Verf. die Verwahrung hinzufügt, daß diese Erkenntniß, „nicht absolut nothwendig sei;“ wenn er bemerkt: „es ließe sich denken, daß auch ohne sie das Rechte getroffen würde, zumal in Zeiten, wie die der Reformation, wo ein lebendiger Glaube das Wort führt und den verwirrenden Einfluß dogmatischer Mißverständnisse abwehrt,“ und zu diesem Behuf an Luthers Schriften, auch an Melanchthon, Chemnitz, Calvin erinnert: so wird er wohl selbst nicht in Abrede stellen, daß das Rechte, was er von diesen getroffen finden will, nicht in demjenigen bestehen kann, was das eigentlich Wissenschaftliche der Dogmatik ausmachen soll, d. h. nach Schleiermachers Definition, in der Darstellung des Zusammenhangs der Kirchenlehre, sondern nur in der Lehre selbst, so wie sie unmittelbarer Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins, nicht Ausdruck der Reflexion über dieses Bewußtsein ist.

Wissenschaften, deren Standpunct er selbst zum Theil aus der christlichen Theologie hinausverlegt, aus der Religionsphilosophie, der Ethik und der Apologetik zu bezeichnen; eine Bezeichnung, gegen welche ein Schüler dieser Dogmatik, der nachher ihr Gegner geworden ist, die Einwendung erhebt: entweder die Einleitung sei etwas überflüssiges, und dann sei sie besser ganz weggeblieben, oder sie gehöre wesentlich zur Dogmatik, und dann müsse auch von ihr gelten, was von der Dogmatik gilt, und es könne nicht gesagt werden, was Schleiermacher sagt, daß in der ganzen Einleitung kein eigentlich dogmatischer Satz zu finden sei *). Wie gegen diesen Einwand und gegen das keineswegs Unerhebliche, was an ihn sich knüpft, Schleiermacher vertheidigt werden könne, mögen seine Anhänger zusehen; den Zusammenhang des allgemeinen Princips seiner Dogmatik mit dem Princip des Protestantismus und sein Inbegriffensein in dem letzteren, denken wir jedoch keineswegs in Abrede zu stellen. Wie könnten wir dieß, da schon in dem, was wir oben über die Freigebung der Wissenschaft durch das Princip des Protestantismus, dort zwar noch problematisch, bemerkten, die Möglichkeit, und in dem organischen Entwickelungsgange der freigegebenen Wissenschaft die Nothwendigkeit einer solchen Reflexion auf den unmittelbaren Inhalt des christlichen Bewußtseins liegt, die, wie die Schleiermacher'sche, diesen Inhalt so zu sagen wie die zweite Potenz des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins erhebt? Wir finden nichts, was uns abhalten könnte, in dem Versuche einer Neubegründung der wissenschaftlichen Glaubenslehre auf diese Reflexion einen eigenthümlichen Act der Selbstbesinnung über den wahren Inhalt des christlichen, des protestantischen Bewußtseins anzuerkennen, einen ähnlichen, wie jener, der nach unserer obigen Bemerkung, auf einem früheren Standpuncte der geschichtlichen Entwickelung des protestantischen Princips, in der Theologie des Pietismus erfolgt war. Der Unterschied von diesem letzteren wird, aus diesem Gesichtspuncte angesehen, wesentlich nur darin be-

*) Baur, christliche Gnosis, S. 648.

stehen, daß der Pietismus, vermöge seines Gegensatzes gegen die in positiver Weise übergreifende Dogmatik jener Zeit, hauptsächlich nur negativ auf die Befreiung des christlichen Lehrinhaltes von dem metaphysischen Wuste, der ihn zu erdrücken drohte, gerichtet war, die moderne reflectirende Glaubenslehre dagegen, die ihren Gegensatz nicht allein und nicht zunächst in dergleichen positiven Uebergriffen, sondern mehr noch in der Störung und Verletzung des christlichen Bewußtseins durch die neuere Philosophie und Aufklärung hat, zugleich und vornehmlich auf die positive Wiederherstellung dieses Lehrgehaltes gerichtet ist. Es läßt sich in diesem Sinne das Princip jener Glaubenslehre ganz einfach als eine solche Steigerung des unmittelbaren Bewußtseins zur Ausdrücklichkeit der Reflexion, und des von dem Princip der Reflexion durchzogenen Selbstbewußtseins ansehen, wie allenthalben da statt findet, wo die Unmittelbarkeit des von einem bestimmten Inhalt erfüllten Bewußtseins durch irgend ein, sei es von Außen herzugetretenes, oder durch natürliche Selbstentwickelung von Innen heraus erzeugtes Moment der Negativität eine Störung erlitten hat, und das Bewußtsein sich durch seine inwohnende Energie aus dieser Störung wieder herzustellen strebt.

In diesem Sinne also dürfen auch wir nicht anstehen, dem Schleiermacher'schen Werke und dem durch dieses Werk zuerst in Anregung gebrachten Princip wissenschaftlicher Behandlung der Glaubenslehre, eine Bedeutung nicht bloß für wissenschaftliche Entwickelung des protestantischen Lehrbegriffs, sondern für das Bestehen und die lebendige Fortbildung der religiösen und kirchlichen Principien des evangelischen Christenthums überhaupt einzuräumen. Als eine Reaction gegen die zerstörenden Tendenzen, nicht bloß die offen ausgesprochenen, sondern auch die versteckten oder unbewußten der modernen Philosophie, und des durch die Philosophie erzeugten oder begünstigten Naturalismus konnte und durfte diese neue dogmatische Richtung so gewiß nicht ausbleiben, so gewiß das protestantische Princip der Glaubensfreiheit von Haus aus so positiver Art und Gehaltes ist, daß keiner dieser Tendenzen innerhalb seines Gebietes aufkommen kann, ohne sogleich eine

ihrem eigenthümlichen Charakter entsprechende Gegenwirkung hervorzurufen. So hatte die ältere Schule des theologischen Naturalismus, diejenige, welche an die Stelle der christlichen Offenbarung eine sogenannte natürliche oder Vernunftreligion setzen wollte als Gegenwirkung das dogmatische System, welches unter dem Namen des Supernaturalismus bekannt ist, hervorgerufen, dessen wesentlicher Grundgedanke bekanntlich dieser ist, daß er mittelst Hilfe des von jenem Naturalismus selbst aufgefundenen oder in Gang gebrachten Beweisverfahrens, d. h. mittelst einer Reihe von Verstandesgründen, die auf angebliche Thatsachen der Erfahrung oder Geschichte basirt sind, die Wirklichkeit des schlechthin Uebernatürlichen, nämlich der göttlichen Offenbarung, darzuthun sucht. Daß auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre nicht gegen jene negativen Tendenzen überhaupt, sondern zunächst gegen eine bestimmte Gestaltung derselben gerichtet war, geht aus ihr selbst, und aus der Stellung, welche ihr Verfasser in unserer Literatur einnimmt, deutlich genug hervor. Schleiermacher selbst erklärt es*) für den Grundgedanken seiner Bearbeitung der Glaubenslehre: daß das der Weltweisheit angehörige Denken von dem der Glaubenslehre angehörigen, seiner Entstehung und Form nach verschieden, und Philosophisches und Dogmatisches nicht zu vermischen sei. Also nicht in dem Widerspruche der Philosophie und der aus der Philosophie hervorgegangenen Denkweisen gegen den Inhalt des christlichen Glaubens erblickt er die nächste Gefahr für diesen Inhalt, sondern in der Verwechslung und Vermischung des ursprünglich Philosophischen mit dem ursprünglich Dogmatischen, womit ihm eine neuere philosophische Richtung die Glaubenslehre zu bedrohen, und das ächt protestantische Princip derselben zu beeinträchtigen schien. Diese Richtung war im Allgemeinen keine andere, als dieselbe, der, als Philosoph, er selbst angehört, die Richtung, welche sich selbst bei ihrem Beginn mit dem Namen des Transcendentalen Idealismus bezeichnete. Frühzeitig schon hatte Schleiermachers scharfer und durchdringender

*) G. L. §. 2 der ersten Ausg. Anm. b.

Blick an dieser speculativen Richtung die Tendenz wahrgenommen, sich zu einer Religionsphilosophie zu gestalten; welche außer dem Allgemeinen der bisher so genannten Natur- oder Vernunftreligion, auch den besondern Inhalt der geoffenbarten Religionen, und namentlich des Christenthums, aus der im reinen Gedanken gefaßten Idee des Absoluten, zu construiren unternehmen würde. Er hatte, um dieser Tendenz zu begegnen, gleich beim Beginn seiner philosophisch-theologischen Doppellaufbahn in den Reden über die „Religion" den Versuch gemacht, aus der Mitte der idealistischen Denkweise selbst heraus einen Begriff der Religion sowohl überhaupt, als auch in ihren positiven geschichtlichen Gestaltungen zu finden, durch welchen ihr dem speculativen Gedanken gegenüber ein eigenthümliches Bestehen im Leben des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins gesichert würde. Wollte man sich indeß an die Ideen halten, welche in diesen Reden ausgesprochen sind, so würde man in ihnen nur mit Mühe die Anknüpfpuncte für eine Wissenschaft der Glaubenslehre im spätern Sinne ihres Verfassers finden. Das Theoretische, die begriffliche Gestaltung des Religionsinhaltes, schien dort noch ganz auf die Seite der Wissenschaft im engern Sinne, das heißt der philosophischen Speculation zu fallen. Auf das Bedürfniß einer theoretischen Begründung der Glaubenslehre durch das religiöse, nicht das philosophische Princip, ward Schleiermacher erst später durch seine praktische Laufbahn als Geistlicher, und als Lehrer der Theologie hingeführt. Diese unstreitig ist es, welche ihm die Ueberzeugung einflößte, daß das Theoretische des Glaubens der Philosophie ausschließlich anheimgeben, gleichviel sei, als, den Glauben selbst in der philosophischen Speculation aufgehen lassen. Nach der Erscheinung der ersten Auflage seines dogmatischen Werkes fand er sich in der Richtung desselben noch bestärkt, durch das Auftreten eines speculativen Systems, in welchem die religionsphilosophischen Tendenzen des modernen Idealismus genau in der Weise zur Reife gekommen schienen, wie sie früher zum Theil nur sein divinatorischer Blick sie ihn hatte errathen lassen. In welches Verhältniß er zu diesem System, gegen das er sich übri-

gens nicht in eine ausdrückliche Polemik einlaſſen wollte, ſein Werk geſtellt dachte: darüber enthalten die Sendſchreiben, welche er der zweiten Ausgabe dieſes Werkes voranſchickte, mehrfache Andeutungen*), welche um ſo bemerkenswerther ſind, je entſchiedener ſeitdem der Gegenſatz, mit welchem wir Schleiermachers Schule fortwährend im Kampf begriffen ſehen, in jenem Syſteme ſeinen Mittelpunct und die Kräfte dieſes Gegenſatzes ihren Hauptſitz gefunden haben. Schleiermacher für ſeine Perſon hat den Abdruck der „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion" nur eben noch erlebt, worin jenes Syſtem der modernen Religionsphiloſophie zuerſt in ſeinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange dargeſtellt iſt. Aber wir ſind darum nicht minder berechtigt zu behaupten, daß erſt durch den Gegenſatz dieſes Syſtems die eigentliche Bedeutung des von Schleiermacher für die Dogmatik aufgeſtellten Princips, inmitten der geſchichtlichen Entwickelung proteſtantiſcher Theologie, in ihr wahres Licht geſtellt wird.

Es darf nämlich, um dieſe Bedeutung richtig zu würdigen, folgender Umſtand nicht außer Acht gelaſſen werden. Wie man ſchon öfter, und zwar meiſt im tadelnden Sinne, von dem ſupernaturaliſtiſchen Syſtem bemerkt hat, daß es ſich, als Gegenſatz gegen den Naturalismus oder Rationalismus, auf gleichen Boden mit dem von ihm bekämpften Syſtem ſtellte, ja daß es, in gewiſſem Sinne, wenigſtens in formaler Beziehung, von denſelben

---

*) Vrgl. u. a.: Werke, Bd. II., S. 588. 616 f. 631. Niemand wird wohl im Zweifel darüber bleiben, was unter jener „ſpeculativen Theologie" gemeint ſei, welche uns „mit einem, den Aeußerungen Chriſti, welcher will, ſie ſollen Alle von Gott gelehrt ſein, gar nicht gemäßen Gegenſatz eſoteriſcher und exoteriſcher Lehre bedrohe;" unter jener „in's Römiſche hinüberſpielenden Hierarchie der Speculation," welche „den Wiſſenden allein den Grund des Glaubens, den Nichtwiſſenden nur den Glauben auf dem Wege der Ueberlieferung" läßt, unter den „philoſophiſchen Formen," die ſich „vielleicht wieder der Scholaſtik nähern," — und welches die Seite war, von der er die „Eingriffe der Speculation auf das dogmatiſche Gebiet" befürchtete.

Principien seinen Ausgang nahm, so hat auf ganz entsprechende Weise auch die reflectirende Glaubenslehre ihren Standpunct von vorn herein auf den eigenen Grund und Boden der Religionsphilosophie als solchen genommen. Zwar hat sie dieß nicht gethan, ohne daß sogleich in ihrem ersten Beginn der Gegensatz gegen die Richtung, die sie bekämpfen will, ausgesprochen worden war. Indem nämlich Schleiermacher sich dazu bekennt, in der Einleitung seines Werkes, um den Ausgangspunct der eigentlich dogmatischen Betrachtung zu finden, seinen Standpunct außerhalb des Christenthums genommen zu haben; indem er als die Sphäre, welcher diese einleitende Betrachtung angehört, ausdrücklich „jenen Zweig der wissentlichen Geschichtskunde, den man Religionsphilosophie zu nennen pflegt" bezeichnet:*) so verwahrt er sich doch zugleich**) gegen die Ansicht, als ob hiermit „das Wesen des Christenthums von vorn herein (a priori) bestimmen zu wollen," unternommen oder gefordert werde. „Könnte eine solche Ableitung gelingen," bemerkt er, „so gehörte sie zu den Geschäften der Weltweisheit; aber auch diese habe es noch nie so weit bringen können, daß das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich alle so genannten Constructionen a priori, auf dem geschichtlichen Gebiet immer gescheitert seien." Sollen wir diese Worte im buchstäblichen Sinne nehmen, so ist aus ihnen zu schließen, daß Schleiermacher, was er Religionsphilosophie nennt und auch ausdrücklich als einen Zweig der wissenschaftlichen Geschichtskunde bezeichnet, gar nicht der „Weltweisheit," d. h. der Philosophie im engern Sinne beigezählt wissen will. Daß dieß in der That seine Meinung war, dieß ergibt sich auch aus der an andern Orten

*) G. L. §. 7, 3. Ich bemerke, daß ich hier und allenthalben, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt wird, die erste Ausgabe anführe, aus dem Grunde, weil die Eigenthümlichkeit des Werkes in mehreren Hauptpuncten dort reiner gehalten ist und deutlicher an's Licht tritt, als in der späteren.

**) Ebendas. §. 6, 2.

von ihm aufgestellten Eintheilung des Wissens in ein *speculatives* und ein *empirisches**), oder was damit zusammenfällt in ein „beschauliches" und ein „beachtendes"**). Allenthalben stellt er die „Geschichtskunde," in welcher auch die geschichtliche Kunde der Religionen begriffen ist, unter die Kategorie des empirischen oder beachtenden Wissens; das speculative oder beschauliche begreift nach ihm nur die Physik und die Ethik. Dabei jedoch bemerkt er, daß die „wahre reale Weltweisheit," der „eigentlich gesuchte Begriff der Philosophie," erst aus der Durchdringung beider, des speculativen und des empirischen Wissens hervorgehen würde***). Von einer solchen aber stellt er in Abrede, daß sie dem Menschen vollständig erreichbar sei. Wir werden daher auch weder jene religionsphilosophischen Sätze, durch welche unser Dogmatiker seine Glaubenslehre einzuleiten unternimmt, noch jene „Weltweisheit," welcher er die Construction a priori der geschichtlichen Religionen zuschreibt, in seinem Sinne für einen Theil jener „wahren realen Weltweisheit" halten können. Zwischen beiden findet vielmehr nach ihm derselbe Gegensatz statt, wie zwischen empirischem und speculativem, oder zwischen beschaulichem und beachtendem Wissen, und Schleiermacher, indem er seiner Glaubenslehre, in gewissem Sinne wenigstens, die Religionsphilosophie d. h. die wissenschaftliche Kunde der geschichtlichen

---

*) Dialektik, herausg. von Jonas. S. 130 f.

**) Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer. S. 30 f. Als „beschauliche" Wissenschaften werden dort die Physik oder Naturwissenschaft und die Ethik oder Sittenlehre genannt, und ihnen als „beachtendes" (erfahrungsmäßiges, empirisches) Wissen die Naturkunde und die Geschichtskunde gegenübergestellt, ganz eben so, wie in der Dialektik die beiden letzteren als „empirisches Wissen" dem „speculativen Wissen" gegenübergestellt werden. Den Ausdruck „Philosophie der Geschichte" pflegte nach einer Note des Herausgebers (S. 35) Schleiermacher als einen unrichtigen zu vermeiden, gleich ihm würde also, streng genommen, auch der Ausdruck „Religionsphilosophie" für einen uneigentlichen zu gelten haben.

***) Dialektik S. 142.

Religionen zur Baſis gibt, ſagt ſich doch entſchieden los von allem Apriorismus, in der Behandlung des religionsphiloſophiſchen Inhalts, nicht minder, wie des durch religionsphiloſophiſche Betrachtung eingeleiteten Dogmatiſchen. Hiermit nun iſt zugleich die Beſchaffenheit des Gegenſatzes näher bezeichnet, welchen dieſe Glaubenslehre auf ſeinem eigenen, nicht auf fremdem Gebiete zu bekämpfen unternommen hat. Beide, die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre ſelbſt nicht minder, wie die theologiſche Speculation, aus welcher ſie ſich als die durch den Geiſt des kirchlichen Proteſtantismus geforderte Reaction hervorgebildet hat, ſind urſprünglich religionsphiloſophiſcher Natur. — Das heißt, ſie ſind Reflexion über das Weſen und den Gehalt erfahrungsmäßig oder geſchichtlich gegebener Gemüthszuſtände, ſolcher, die unter den Begriff der Religion, oder, wie ſich Schleiermacher lieber noch ausdrückt, der Frömmigkeit fallen. Aber während die Speculation, bewußt oder unbewußt, abſichtlich oder unwillkührlich, danach trachtet, das geſchichtlich religiöſe Moment allenthalben, ſo viel an ihr iſt, zu aprioriſiren, d. h. dem Gefühl oder unmittelbaren Selbſtbewußtſein, worin dieſes Moment urſprünglich oder weſentlich beſteht, den Gedanken oder Begriff zu ſubſtituiren: ſo hat die Glaubenslehre es übernommen, dem Gefühl oder dem religiöſen Momente als ſolchem, ſowohl überhaupt, als namentlich wie es innerhalb des Chriſtenthums ſich geſtaltet hat, ſein Recht zu vindiciren und daſſelbe gegen die Eingriffe des ſpeculativen Gedankens ſicher zu ſtellen. Sie hat in dieſem Sinne vor allem die weſentlich empiriſche Natur desjenigen Wiſſens anerkannt, durch welches wir uns des religiöſen Momentes an ſich ſelbſt und in ſeinen beſonderen geſchichtlichen Geſtaltungen theoretiſch bemächtigen. So wenig ſie in Abrede ſtellt, daß dieſes Wiſſen durch fortſchreitende Annäherung an das ſpeculative, mit dem es ſich zur wahren, realen Weltweisheit zu durchdringen berufen iſt, ſeinerſeits die Natur des philoſophiſchen annehmen ſoll, ſo hat ſie doch zur Begründung ihres eigenen Standpuncts die Selbſtbeſchränkung auf einen gewiſſen Kreis geſchichtlicher Wahrnehmungen ausreichend gefunden. Als „Lehrſätze aus der Religionsphiloſo-

phie," sollen ihr diese Wahrnehmungen dazu dienen, durch Vergleichung mit andern Glaubensarten das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit rein abzugrenzen, und sich in der Klarheit und Schärfe, wie ihr wissenschaftliches Unternehmen es verlangt, dieses Eigenthümlichen bewußt zu werden. Dieß gethan, hat sie sogleich ihren Standpunct innerhalb des Christenthums wieder eingenommen, und aus dem unmittelbaren, durch jene geschichtliche Betrachtung geschärften und aufgeklärten Bewußtsein der christlich frommen Gemüthszustände über das in diesen Zuständen Vorgefundene in wissenschaftlich geordnetem Zusammenhange zu berichten gesucht.

Diese Betrachtung indeß, so geeignet sie sein mag, die moderne reflectirende Glaubenslehre als eine nothwendige Entwickelungsstufe des protestantischen Glaubens- und Lehrprincips erscheinen zu lassen: werden wir sie für gleich geeignet erkennen, in dem eigenen Sinne dieser Glaubenslehre die Unabhängigkeit des dogmatischen Standpuncts von dem philosophischen zu erweisen? Es wird wohl keinem aufmerksamen Leser entgangen sein, wie gerade umgekehrt durch sie das Bedingtsein dieses Standpunctes durch eine vorangehende Entwickelung desjenigen Princips, welches er selbst als ein äußerliches und fremdes angesehen wissen will, erwiesen ist. Die reflectirende Glaubenslehre pflegt, so oft sie über die Abweichung ihres Verfahrens und ihrer Resultate von der älteren Dogmatik Rechenschaft zu geben hat, fast jederzeit auf die Vermischung jener Dogmatik mit der Metaphysik zurückzukommen; als trage letztere die Schuld alles Misverstandenen und Verfehlten. Dabei aber bedenkt sie nicht, daß sie selbst sich in einem ganz ähnlichen Verhältnisse zu der modernen Religionsphilosophie befindet, wie jene zur damaligen Metaphysik. Mag sie immerhin ihre Unabhängigkeit von der Religionsphilosophie durch ihren Gegensatz gegen das aprioristische Princip dieser, letzteren bethätigen wollen. Auch der älteren Dogmatik fehlen ja im Einzelnen ähnliche Gegensätze gegen metaphysische Lehren nicht, und in dem Gegensatze des Rationalismus und des Supernaturalismus ist ein durchgreifender Gegensatz des Princips der metaphysischen

und der poſitiven Richtung ehemaliger Dogmatik an den Tag gekommen, ohne daß darum der Supernaturalismus minder ſich von metaphyſiſchen Vorausſetzungen abhängig erwieſen hätte. Ganz daſſelbe gilt auch von dem Verhältniſſe der reflectirenden Glaubenslehre zur Religionsphiloſophie. Hier iſt es eben das Princip, welches ihre Eigenthümlichkeit der frühern Dogmatik gegenüber begründet, ſelbſt das Princip der Reflexion, der reflectirenden Betrachtung des im Selbſtbewußtſein unmittelbar Gegebenen, was ſie von jener philoſophiſchen Richtung, die in ihrer beſondern Ausführung freilich von ihr bekämpft wird, ſo zu ſagen zum Lehn trägt. Der ältere Proteſtantismus wußte, wie vorhin gezeigt, nichts von dieſem Princip, ſo wenig wie das vorproteſtantiſche Chriſtenthum. Sie beide fanden ſich auf das im religiöſen Bewußtſein eben unmittelbar Gegebene oder durch die Offenbarung in Chriſto und die heilige Schrift darin Angeregte, angewieſen; nicht auf die Reflexion über das ſolchergeſtalt Gegebene oder Angeregte. Daß ſie ſich, zur wiſſenſchaftlichen Geſtaltung dieſes unmittelbaren Inhalts, eines philoſophiſchen Werkzeugs bedienen mußten, nenne man dieſes nun Metaphyſik oder welchen anderen Namen man dafür geeignet findet, hat allerdings ſeine Richtigkeit. Aber es iſt eine Täuſchung, wenn die moderne Glaubenslehre ihre religionsphiloſophiſche Reflexion minder für ein der philoſophiſchen Speculation entlehntes Werkzeug erkennen will, als jene ſo genannte Metaphyſik. Solche Täuſchung, in der wir die geſammte Schule jener reflectirenden Dogmatik befangen ſehen, würde unerklärlich ſein, läge nicht die Verſuchung ſo nahe, in jener Reflexion nichts, als nur einen ganz einfachen, an ſich ſelbſt keinen beſondern Inhalt mit ſich bringenden Act zu erblicken, durch welchen der Inhalt, *über* den reflectirt wird, unmöglich eine Alteration erleiden kann. Allein eben hierin beſteht der Irrthum, vor welchem eine gründliche logiſche Einſicht in das Weſen jener Reflexion, die zugleich mit dem religionsphiloſophiſchen auch den Standpunct der modernen Dogmatik begründet, bewahren könnte. Die Reflexion, wenn ſie durchgreifender, wiſſenſchaftlicher Art ſein ſoll, wie hier vorausgeſetzt wird,

kann sich unmöglich zu dem unmittelbaren Bewußtsein so äußerlich verhalten, daß sie dessen Inhalt genau als denselben, der er zuvor war, bestehen ließe. Indem sie diesen Inhalt, der Forderung gemäß, welche die reflectirende Glaubenslehre an sich selbst zu stellen nicht umhin kann, in wissenschaftlichem Zusammenhange darzustellen unternimmt, durchdringt sie denselben unvermerkt mit den ihr eigenthümlichen Kategorieen oder Denkformen. Diese aber verhalten sich zu den Kategorieen der ehemaligen Metaphysik entsprechend, wie sie selbst sich zu dem unmittelbaren Selbstbewußtsein verhält, von dem sie den religiösen Inhalt entnehmen will. Wenn daher die reflectirende Glaubenslehre jene ältern Denkformen, und die in ihnen theils bewußt, theils unbewußt enthaltenen Voraussetzungen als ein dem eigentlich dogmatischen Inhalte fremdartiges Element hat bezeichnen wollen: so wird sie bei weiterer Selbstverständigung dasselbe auch von dem metaphysischen System, welches in ihrem eigenen wissenschaftlichen Thun als unbewußte Voraussetzung enthalten ist, zu behaupten sich nicht entbrechen können.

Es kann im Gegenwärtigen nicht unsere Absicht sein, durch ein weiteres Eingehen in das Detail des Schleiermacher'schen Werkes die unbestreitbare Abhängigkeit seiner dogmatischen Arbeit von der philosophischen Bildung unserer Zeit überhaupt, und von einem bestimmten Standpuncte der philosophischen Speculation insbesondre, namentlich von dem eignen ihres Urhebers, der übrigens, obgleich manchen derselben verwandt, doch mit keinem anderen älteren oder gleichzeitigen zu verwechseln ist, zu erweisen. In formaler Beziehung wird diese Abhängigkeit von dem Verfasser selbst nicht in Abrede gestellt; das Formale aber, die wissenschaftliche Darstellung und Begriffsbildung läßt sich, wie jeder philosophisch Gebildete weiß, nie von dem Inhalte rein abtrennen. So ist denn auch in Bezug auf den Inhalt jene Abhängigkeit im Einzelnen schon vielfach von Andern nachgewiesen worden. In Bezug auf das ganze Werk dieß jetzt noch einmal zu unternehmen, nachdem durch das Erscheinen der nachgelassenen Arbeiten über Dialektik und Ethik Schleiermachers philosophi-

ſches Syſtem vollſtändiger bekannt geworden iſt, wäre vielleicht noch immer an der Zeit, und, bei dem großen Einfluſſe, den jenes Werk auf die gegenwärtige Entwickelung der dogmatiſchen Theologie gewonnen hat, nicht ohne Intereſſe, würde aber nur in einer dieſem Zweck eigends gewidmeten Schrift geſchehen können. Dagegen haben wir hier noch eine andere Seite des Princips dieſer reflectirenden Glaubenslehre in's Auge zu faſſen. Es fragt ſich nämlich, was zu erwirken wäre, wenn man daſſelbe etwa unter dem Zugeſtändniß ſeines Bedingtſeins durch die bisherige Entwickelung der Philoſophie innerhalb des proteſtantiſchen Chriſtenthums und durch den philoſophiſchen Standpunct der Gegenwart, alſo gegenüber einer dereinſtigen, jetzt noch nicht im Voraus abzugrenzenden Entwickelung der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, und nach ſeiner nur relativen Bedeutung, doch als das für den Augenblick Zeitgemäße, die Intereſſen des chriſtlichen Glaubens gegen die Eingriffe des philoſophiſchen Glaubens inmitten des gegenwärtigen Zuſtandes beider Wiſſenſchaften allein mit Erfolg zu vertreten gelten machen wollte? Hierauf iſt unſere Antwort im Allgemeinen folgende. So lange in der Religionsphiloſophie unſerer Tage das aprioriſtiſche Princip nicht völlig überwunden iſt, ſo lange, aber nicht länger wird als nothwendiges Gegengewicht dieſes Princips die reflectirende Glaubenslehre ihre Bedeutung für die Gegenwart behaupten und eine nach derſelben Richtung fortgeſetzte Arbeit in Anſpruch nehmen. Daß aber ſie es ſei, welcher es, jenes Princip wiſſenſchaftlich zu überwinden und dadurch eine höhere Stufe, wie für die Theologie, ſo auch für die philoſophiſche Speculation herbeizuführen beſchieden wäre: dieß vermögen wir nicht in Ausſicht zu ſtellen. Wir vermögen es aus dem Grunde nicht, weil das Princip des religionsphiloſophiſchen Apriorismus nur auf ſeinem eigenen Gebiete, dem ſpeculativ philoſophiſchen wiſſenſchaftlich überwunden werden kann, die reflectirende Glaubenslehre aber mit Bewußtſein und zugeſtändlicher Weiſe eben da, wo ſie den Inhalt der Philoſophie durch den Inhalt des Glaubens zu ergänzen unternimmt, dieſen ihren Zweck nur durch ein Heraustreten aus dem Umkreiſe der

Speculation, durch einen Abfall von dem philoſophiſchen Princip als ſolchem, zu erreichen vermag. Solcher Abfall zwar, oder die Nothwendigkeit eines ſolchen Heraustretens aus der philoſophiſchen Sphäre, die im Grunde auch Schleiermacher allein für die eigentlich wiſſenſchaftliche erkannte *), würde nicht ſtattfinden, wenn ſich jenes Princip der Reflexion, welches dieſe Richtung zu der ihrigen gemacht hat, rein und folgerecht durchführen ließe. Dieſes Princip nämlich iſt an ſich, wie vorhin bemerkt, daſſelbe, wie das der modernen ſpeculativen Religionsphiloſophie überhaupt, in welcher es unſtreitig, beſonders in der letzten Ausbildung dieſer Philoſophie, wie ſie ihr in Hegels Schule zu Theil geworden iſt, die conſequente Durchführung, die wir dort vermiſſen, erhalten hat. Aber dieſe Identität eben läßt erwarten, daß die reflectirende Dogmatik, wenn ſie ſich einer gleichen Conſequenz befleißigte, unfehlbar auch, möchte ſie es nun wollen oder nicht, bei denſelben Reſultaten, wie die aprioriſtiſche Religionsphiloſophie, ankommen würde. Schleiermacher, unter dieſen Dogmatikern bei weitem der ſchärfſte und folgerechteſte, war in der That dieſen Reſultaten nahe genug, und unter ſeinen Schülern bemerken wir, daß gerade die ſcharfſinnigern und wiſſenſchaftlichern, wenn es ihnen nicht durch irgend eine Wendung einen Rückweg zu der ältern Kirchen- oder der eigentlichen Schriftlehre zu finden gelingt, unaufhaltſam von ihm zu Hegel fortgetrieben werden. Was ſie dazu forttreibt, was bei weiterer Verfolgung des wiſſenſchaftlichen Momentes ſeiner Lehre auch Schleiermacher, wenn nicht zu der Hegel'ſchen, doch zu einer verwandten religionsphiloſophiſchen Richtung fortgetrieben haben würde, das iſt der Umſtand, daß dieſer Dogmatiker ſein Princip der Reflexion nicht mit dem eigenen Princip des Chriſtenthums und der Religion überhaupt ſpeculativ zu vereinigen vermocht, ſondern ſich genöthigt geſehen hat, daſſelbe außerhalb des Chriſtenthums und der Religion zu ſtellen. Dadurch aber wird eine reine Durchführung

*) „Wiſſen iſt doch jedes nur, wiefern es von Philoſophie durchdrungen iſt," heißt es ausdrücklich: Dialektik S. 5.

desselben in der Glaubenslehre unmöglich. Diese nämlich muß, wie Schleiermacher richtig gefühlt und ausgesprochen hat, ihren Standpunct nicht außerhalb, sondern innerhalb des Christenthums nehmen. Freigelassen von der theologischen Gebundenheit verfällt jenes Princip dem rein speculativen Entwickelungsgange jener Religionsphilosophie, deren Charakter wir in so fern als einen aprioristischen bezeichnet haben, als sie das Moment der speculativen Wahrheit durchaus nur auf sich selbst, und mithin außer und über das Moment der religiösen oder christlichen Wahrheit gestellt hat, in welcher und unter welcher es, der Forderung der christlichen und jedes eigentlichen Religionsglaubens zufolge, zu stehen kommen müßte.

Nach diesen Bemerkungen wird es nicht befremden, wenn wir den Ausspruch wagen, daß was in dem Schleiermacher'schen Werke selbst die bleibende Differenz von der aprioristischen Religionsphilosophie begründet, nicht das ist, was er wirklich durch wissenschaftliche Reflexion aus dem Gegebenen des religiösen Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins herausgezogen hat, sondern das, was er, als unmittelbare theoretische Aussage des Gefühls, (welches freilich, wie auch sogleich der erste speculative Beurtheiler dem berühmten Dogmatiker vorgeworfen hat *), eben durch diese Aussage zu einem Wissen wird) ungerechtfertigt aufgenommen hat und als feste Voraussetzung gelten läßt. Durch das ganze Werk zieht sich dieser doppelte Faden eines durch jene Reflexion, welche das Princip der Glaubenslehre als Wissenschaft ausmachte, aus dem religiösen Gefühl abgezogenen, und eines mit diesem Gefühl zugleich unmittelbar gegebenen Lehrzusammenhangs. Die Darstellung selbst zwar ist kunstvoll genug gehalten, um den Schein hervorzurufen, als sei es wirklich nur Ein Faden, nämlich jener der dogmatischen Reflexion, welcher das Ganze zusammenhält. Aber daß dieß eben nur Schein ist, dieß kann wenigstens denjenigen sich nicht verbergen, welchen es

*) Braniß, in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. 84 und öfter.

nicht entgangen ist, daß der Verfasser, wenn er wirklich diese Reflexion rein hätte wollen walten lassen, dann auch den Standpunct hätte beibehalten müssen, welchen er in der Einleitung außerhalb des Christenthums eingenommen hat, während er doch, seiner eigenen Aussage zufolge, in der dogmatischen Darstellung selbst seinen Standpunct innerhalb des Christenthums nimmt. Möglich übrigens daß jener Schein noch hätte verstärkt werden können, wenn Schleiermacher daran gegangen wäre, was er selbst als das Ziel der eigentlichen dogmatischen Wissenschaftlichkeit ausspricht *), seine dogmatischen Sätze nur in derjenigen Form, die er die erste nennt, vorzutragen, und der beiden andern Formen sich ganz zu enthalten. Aber für das Wesentliche der Sache wäre dadurch nichts gewonnen worden. Denn die vorhandene Darstellung beweist, daß auch die Anwendung der ersten Form den Verfasser keineswegs daran hinderte, in seine Sätze einen Inhalt aufzunehmen, der unmöglich durch wissenschaftliche Reflexion aus dem religiösen Gefühl herausgezogen werden konnte, wenn er nicht schon in der Gestalt eines unmittelbaren Wissens als enthalten im Gefühl vorausgesetzt war **). Durch die Beibehaltung jener beiden, für den Schleiermacher'schen Standpunct als untergeordnet erscheinenden, in der That aber mehr noch, als die erste, ursprünglichen und wahrhaft dogmatischen Formen, ist wenigstens dieß erreicht worden, daß der wahre Grund des Positiven, was diese Glaubenslehre aus der älteren christlichen Dogmatik in sich aufgenommen hat, deutlicher, als es sonst der Fall sein würde, durch das Gewebe der Reflexion, mit welchem die Wissenschaft ihn umzogen hat, hindurchzuerkennen ist, und daß eben dadurch die Rückkehr zu diesem Grunde den Jüngern dieser Glaubenslehre, denen es mehr um das Substantielle des Inhalts, als um die Form der Wissenschaft zu thun ist, erleichtert wird ***).

*) Sendschreiben a. a. O. S. 627.

**) Ich verweise hier auf das, was Braniß a. a. O. über Schleiermacher's Behandlung des berühmten Satzes vom Abhängigkeitsgefühle sagt.

***) Auch die Mißverständnisse, über welche man die Freunde der Schleier-

Was nämlich diese Jünger betrifft, so kann es Keinem, der mit einiger Aufmerksamkeit die Entwickelung der dogmatischen Theologie in unsern Tagen verfolgt, entgehen, wie schon jetzt das Princip von Schleiermachers Lehre in der Schule dieses Meisters eine andere Gestalt und Bedeutung gewonnen hat. Man weiß, wie gerade derjenige Theil dieser Schule, welcher am entschiedensten dabei beharrt, das dogmatische Princip zu behaupten, und mit keinem zugeständlicher Weise speculativen dasselbe zu vertauschen, sich immer mehr und mehr dem älteren dogmatischen System anzunähern begonnen hat; sei es nun durch ausdrückliche, die supernaturalistische Färbung offen annehmende Theorie, oder durch unbedingtere Anerkennung der Schrift in ihrem ganzen Umfange, als unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Diese Erschei-

---

macher'schen Glaubenslehre so häufig Klage führen hört, sind zum großen Theil nichts anders als Consequenzen, welche Beurtheiler, die sich mehr an das wissenschaftliche Princip, als an die persönliche Gesinnung des Verf. halten zu müssen glauben, aus diesem Princip gezogen. Als Beispiel hievon kann der vor einiger Zeit mit so viel Lebhaftigkeit verhandelte Streit über das Verhältniß dienen, welches nach Schleiermacher zwischen dem urbildlichen und dem historischen Christus stattfinden soll. Ich kann nicht finden, daß die Behauptung Baur's (Gnosis S. 643 ff.), der Schleiermacher'sche Christus sei vielmehr der urbildliche, als der historische, von Jul. Müller (Lehre von der Sünde S. 220) mit Glück widerlegt worden sei. Offenbar nämlich ist Baur's Meinung nicht, daß Schleiermacher für seine Person nur einen urbildlichen Christus geglaubt, auch nicht, daß er nur einen solchen gelehrt habe, sondern: daß die Principien der reflectirenden Glaubenslehre nur auf einen urbildlichen Christus, auf einer historischen höchstens in so fern führen, als die Idee des urbildlichen Christus irgendwo in der Geschichte einen Anfang, und diesen zwar nicht wohl anders als in dem Geiste eines Einzelnen muß genommen haben, woraus aber, wie Baur mit Recht bemerkt (a. a. O. S. 655), eben nur folgt, daß das Reale, wodurch für uns das Bewußtsein der Idee vermittelt wird, so in der Idee aufgeht, daß beides, wie in dem von Schleiermacher adoptirten kirchlichen Dogma von Christus, eine und dieselbe Einheit ist.

nung erklärt sich, abgesehen von den tieferliegenden Gründen, welche sie allerdings auch in dem religiösen Bedürfnisse der Gegenwart haben mag, schon aus dem Verhältnisse, in welches sich jenes Princip zur philosophischen Speculation gestellt hat. In diesem Verhältnisse, so wie wir es oben dargestellt haben, liegt die Nothwendigkeit einer Spaltung der Schule, die durch jene reflectirende Glaubenslehre gestiftet worden ist. Der eine, mehr auf das formelle Princip der Wissenschaftlichkeit gerichtete Theil dieser Schule, wird die Unwissenschaftlichkeit gewahr, die in der so eben von uns gerügten Vermischung des Standpunctes der Reflexion mit jenem der Unmittelbarkeit liegt. Er entschließt sich demnach zur strengen Durchführung des Princips der Reflexion; diese aber hat, wie vorhin bemerkt, den Uebergang zur eigentlichen Religionsphilosophie zu ihrer nothwendigen Folge. Der andere Theil, auf das Positive des christlich-religiösen Inhalts gerichtet, hält sich an den Gegensatz gegen das speculative oder das aprioristische Princip, und läßt die Consequenzen dieses Gegensatzes an's Licht treten. Diese Consequenzen, während sie der freieren Entfaltung des religiösen Momentes größeren Raum gewähren, können nicht umhin, von der strengen Form der wissenschaftlichen Erkenntniß immer weiter seitabzuführen. So finden wir, daß der neuere Dogmatiker, den wir vorzugsweise als Repräsentanten dieses Theils der reflectirenden Schule anzusehen haben, Twesten keinen Anstand nimmt, zugleich mit dem Schleiermacher'schen Princip der Reflexion auch das des evangelischen Supernaturalismus offen als das seinige auszusprechen, und zugleich zu bemerken, daß er dem Erkennen auf religiösem Gebiet, d. h. in diesem Zusammenhange, auf dem Gebiete der unreflectirten religiösen Unmittelbarkeit, mehr einräume, als sein Vorgänger. Wird aber solchergestalt das Princip der neuen dogmatischen Schule mit demjenigen nochmals zusammengestellt und verbunden, dessen Zurückdrängung und wissenschaftliche Ueberwindung ursprünglich seine Voraussetzung bildete: so ist klar, daß seine eigentlich wissenschaftliche Bedeutung bereits muß verloren gegangen sein. Der Sinn, welcher dann mit den Worten jenes Grundsatzes

ausgeſprochen wird, iſt kein anderer, als dieſer einfache, daß man bekennt, durch die innern Erfahrungen, welche das Chriſtenthum in unſerem Gemüthe hervorgerufen hat, noch andere Dinge für wahr zu halten als ſolche, die man außerdem für wahr halten würde, und andern Autoritäten zu vertrauen, als ſolchen, denen man außerdem vertrauen würde. Dieß iſt ohne Zweifel ein nicht unwichtiges Moment zur Verſtändigung über die Principien der alten ſupernaturaliſtiſchen Dogmatik, oder auch zur Berichtigung dieſer Principien; aber für mehr als ein ſolches Moment, für das Princip einer eigenthümlichen Methode der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, oder für das Moment einer radicalen Umgeſtaltung dieſer Wiſſenſchaft, kann es unmöglich gelten, durch welches der Dogmatik die wiſſenſchaftliche Unabhängigkeit von der Philoſophie geſichert würde. Denn wenn die innern religiöſen Erfahrungen nicht für ſich allein die Religion ausmachen ſollen, ſondern das Erkennen auch dabei als ein nothwendiger Beſtandtheil anerkannt wird: ſo fragt es ſich weiter nach einem Princip für die wiſſenſchaftliche Geſtaltung des Erkennens, und die Philoſophie kann auf's Neue ihren Anſpruch auf dieſe Stellung gelten machen. Auch hat es dieſe Richtung keineswegs, ſo wie Schleiermacher allerdings, darauf abgeſehen, die Philoſophie von der Glaubenslehre völlig auszuſchließen. Sie geſtattet ihr zu derſelben willig den Zutritt, dafern ſie nur jene religiöſen Erfahrungen unangetaſtet läßt und die Conſequenzen derſelben zu vertreten ſich bereitwillig zeigt. Auch in dieſem Puncte alſo nähert ſie ſich wiederum der älteren dogmatiſchen Schule. Um ſo deutlicher aber zeigt es ſich, daß die Frage über das Verhältniß der chriſtlichen Glaubenslehre zur Philoſophie im Grunde noch ganz auf demſelben Puncte ſteht, wie zu der Zeit, wo jene Schule durch das Organ der Metaphyſik die Dogmatik zur Wiſſenſchaft zu erheben trachtete. Dadurch, daß ſie auf das Thatſächliche jener Erfahrungen, das Thatſächliche, wie man es auszudrücken liebt, des „chriſtlichen Bewußtſeins" wiederholt hinweiſt und daſſelbe in ſeiner unmittelbaren Gewißheit und in ſeiner inhaltsſchweren Bedeutung geltend macht, hat ſich die reflectirende Glaubenslehre

das Verdienſt erworben, den ſeit jener Zeit um ſo vieles höher geſtiegenen, in der That dem religiöſen Grund und Kern des Chriſtenthums Gefahr drohenden Anſprüchen der Speculation, auf die außerhalb der Speculation einzig mögliche und einzig wirkſame Weiſe gewehrt zu haben. Ja vielleicht hat die Speculation ſelbſt den Weg gezeigt, auf welchem ſie ſich über den Standpunct, den ſie nicht nur mit der Glaubenslehre, ſondern mit dem Glauben ſelbſt in Colliſion bringt, wird erheben können. Dieſen Weg aber wirklich einzuſchlagen, vermag eben nur die philoſophiſche Speculation ſelbſt, und nur von ihr, wenn ſie ihn wirklich eingeſchlagen haben wird, iſt zu erwarten, daß ſie auch der Glaubenslehre in irgend einem Sinne zur wahren Wiſſenſchaftlichkeit verhelfen wird.

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit beſondrer Rückſicht auf den gegenwärtigen Stand der geſammten Philoſophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

(Fortſetzung.)

Schauen wir von hier aus zurück auf die bisherigen Leiſtungen im Gebiete der Anthropologie, ſo fehlt uns, Alles zuſammengenommen, kein weſentlicher Begriff mehr, und unſre oben aufgeworfene Frage nach dem Inhalte und Umfange der Anthropologie wird ſich deſto leichter beantworten laſſen. Für's erſte, die Verbindung von Somatologie und Pſychologie betreffend, iſt kein Grund abzuſehen, warum eine Wiſſenſchaft, die ſich den Namen der Anthropologie beilegt, einen der beiden Lebenskreiſe von ſich ausſchließen ſollte. Denn es kann ja nicht geläugnet werden, daß der ganze Menſch zum Menſchen gehört. Ja es müßte ſchon eine monographiſche Behandlung der Pſychologie, ohne durchgehende Rückſichtnahme auf die Somatologie und umgekehrt, als einſeitig und unwiſſenſchaftlich bezeichnet werden, obgleich über das Mehr oder Weniger ſich voraus kein Geſetz geben läßt. Fragt man uns aber für's zweite, ob nur das menſchliche Einzelnleben oder mit ihm das Leben des ganzen Geſchlechts in dieſelbe aufzunehmen ſei (in Hegel'ſcher, doch einſeitiger Sprache ausgedrückt: ob nicht blos der ſubjective, ſondern auch der objective Geiſt in dieſelbe gehöre): ſo iſt einleuchtend, daß die Darſtellung des leiblichen ſowohl als des geiſtigen Lebens, auf das Individuum beſchränkt, keinen voll-

ständigen Begriff von dem gibt, was der Mensch ist. Die Wahrnehmung, daß die Idee in jedem Einzelnen nur einseitig realisirt ist, führt von selbst auf die Betrachtung der höheren Individualitäten, Familie, Volk, Staat u. s. w., den Grundpersonen, mit Lindemann zu reden. Dabei versteht sich von selber, daß die Gränzlinie nach unten (in der leiblichen Sphäre) sowenig als nach oben (in der geistigen) ganz scharf gezogen werden kann. Je nach der Anschauungsweise des Einzelnen und nach den besonderen Zwecken eines Werkes wird der Eine mehr, der Andere weniger auf die Gesammtheit der äußeren Bedingungen des menschlichen Lebens Rücksicht nehmen. Ein Naturforscher z. B. wie Steffens, dessen geologische, botanische, zoologische Studien immer um die Idee des Menschen, in letzter Beziehung Gottes, als um ihre Axe sich bewegen, wird natürlich, wie er eine Anthropologie schreibt, auf die niederen Regionen zurücksehen und also die Anthropologie hauptsächlich in ihrer Beziehung zur Geologie u. s. w. darstellen. Andre hingegen, von allgemein-historischen, kunst- und religionswissenschaftlichen Untersuchungen herkommend, werden auf die Offenbarungsformen des objectiven Geistes das Hauptgewicht fallen lassen. Aber keine der beiden Richtungen darf von unsrer Wissenschaft ganz ausgeschlossen werden. Denn ist der Mensch wirklich der Mikrokosmos im Makrokosmos, so ist auch die Anthropologie die Höhe und der lebendige Mittelpunkt aller weltlichen oder — im weitern Sinne — philosophischen Wissenschaften, wie es die Theologie (im engern Sinne genommen) ist für alle geistlichen oder religiösen. Wie in dieser die ganze übrige Dogmatik, die Ethik, Kirchen- und Dogmengeschichte, Exegese, Kirchenrecht, Pastoraltheologie u. s. w. entspringen, so in jener die sämmtlichen Naturwissenschaften, die Heilkunde, Technologie (anknüpfend an die Lehre von der Hand), weiterhin Philologie und Aesthetik, Politik, Kriegswissenschaften und Jurisprudenz*); so daß man sagen könnte: wie die Theo-

*) Die Religionsphilosophie und Mythologie sind beiden Reihen bis auf einen gewissen Grad gemeinschaftlich und bilden den Uebergang von einem zum andern.

logie für alle geiſtlichen, ſo ſei die Anthropologie für alle weltlichen Wiſſenſchaften die eigentliche urſprüngliche und lebendige Encyklopädie. Natürlich nicht ſo, als ob ſie von jedem Fache einen allgemeinen Abriß geben müßte. Es ſollen innerhalb derſelben nur die Ausgangspunkte aller Radien gezeigt, nicht dieſe über den ganzen Durchmeſſer des Kreiſes bis zur Peripherie verfolgt werden. Nur die Möglichkeit davon wollen wir in der Anthropologie ſehen, daß die einzelne Seite der Perſönlichkeit ſich zum Princip eines relativ ſelbſtſtändigen Lebenskreiſes ausbildet, und in dieſer Entwicklung von der Wiſſenſchaft beobachtet und begriffen wird; mit der Wirklichkeit hat es die betreffende Disciplin ſelbſt zu thun. Ebendeßhalb aber müſſen wir den 203 Seiten langen erſten Theil von Steffen's Anthropologie als unſrer Wiſſenſchaft fremd bezeichnen. Ein Beweis, daß der Kern der Erde metalliſch ſei, darnach eine Entwicklungsgeſchichte der Erde mit den Capiteln: Bildungsformen, Schiefer- Kalk- Porphyrformation, Bildungs- und Zerſtörungs-Zeiten — gehört nicht zur Wiſſenſchaft von der Idee des Menſchen. Auch dann nicht, wenn es nur den Zweck hat zu erweiſen, daß die Natur das Wort ihres Räthſels erſt im Menſchen finde. Denn, wenn dieſe Aufgabe der Anthropologie zugeſchoben wird, was bleibt denn für die Geologie übrig, wenn nicht etwa nur den todten Stoff wiſſenſchaftlicher Ergebniſſe herbeizuſchaffen? Steffens hat auch Unrecht, wenn er jenen erſten Theil als geologiſche Anthropologie überſchreibt; es iſt vielmehr und im beſten Falle anthropologiſche Geologie und enthält das, was man in der Einleitung beibringen könnte, um den Zuſammenhang des menſchlichen Weſens nach ſeiner leiblichen Seite mit der übrigen Natur herzuſtellen. Und in ähnlicher Weiſe mußten wir uns gegen alle, den Begriff des Menſchen überſchreitenden Erweiterungen der Anthropologie nach oben hin erklären z. B. gegen eine ausführlichere Behandlung der Chriſtologie, wiewohl auch für dieſe die Anknüpfungspunkte nicht fehlen dürften. Wir kommen hiemit auf einen andern wichtigen Theil unſrer Wiſſenſchaft zu ſprechen. Es kann nämlich, wenn es ſich um eine vollſtändige Darlegung der Idee des Menſchen handelt,

nicht genügen, daß er als Schluß- und Höhepunkt der Schöpfung, als Mikrokosmus, aufgefaßt wird. Dieß ist nur die eine und geringere Seite seines Wesens. Die andere und wichtigere ist: seine Gottebenbildlichkeit. Hierin liegt mehr als nur das Merkmal der Geistigkeit im Allgemeinen. Die Natur ist ja keineswegs geistlos, vielmehr in ihren verschiedenen Reihen eine fortschreitende Offenbarung des Geistes, und der Mensch würde also, bliebe man in den Grenzen der sichtbaren Welt stehen, seinem geistigen Wesen nach immer nur ein innerweltliches Wesen bleiben. Und dieß würde dem individuellen sowohl als dem allgemeinen Bewußtsein auf's entschiedenste zuwider laufen. Kann nun, wie dieß in der Sache selber liegt, kein Uebergang vom Weltlichen zum Ueberweltlichen durch einen stufenartigen Fortschritt des Gedankens vermittelt werden, so muß unsre Wissenschaft, sobald die Idee des Mikrokosmus entwickelt ist, ihren bisherigen Gang abbrechen, und auf die andere Seite sich stellen, um von der entgegengesetzten Richtung her ihren zuletzt gewonnenen Ergebnissen wieder nahe zu kommen. Mit andern Worten: sie muß den kosmologischen Gedankengang mit dem theologischen vertauschen. Sie wird also die Idee der absoluten Persönlichkeit oder des unendlichen, sich selbst und die Welt schlechthin beherrschenden Geistes an den Anfang ihrer weiteren Entwicklung stellen. Von hier aus wird sich dann ergeben, wie dieselbe Wesenheit in dem Menschen sich verwirklicht habe, sofern es zu seiner ursprünglichen Idee gehört, freier Geist zu sein, d. h. ein solcher Geist, der vermöge seiner lebendigen Einheit mit der absoluten Persönlichkeit zu dem Leibe, seinem Organe, und durch denselben zu dem gesammten leiblichen Sein, wesentlich bestimmend, bildend und beziehungsweise schöpferisch sich verhält. Und damit wäre nicht nur die Idee der Gottebenbildlichkeit dargestellt, sondern auch der Schlußstein des ganzen Gebäudes in der Idee der Persönlichkeit gefunden. Erst wenn solchergestalt die Anthropologie um die Idee des Mikrokosmus auf der einen und der Gottebenbildlichkeit auf der andern Seite, wie um die beiden Brennpunkte einer Ellipse, sich bewegt: wird

man ſagen können, daß ſie ihre Aufgabe nach Höhe und Tiefe vollkommen erfaßt und erfüllt habe.

Alles bisher Aufgeführte gibt nun zwar ein umfaſſendes und in gewiſſem Sinne vollſtändiges Bild der Anthropologie. Dennoch iſt dieß nur die eine Hälfte unſrer Aufgabe. Wir haben gleichſam nur die im Lichte ſtehende Halbkugel überſchaut, die von der Sonne abgewendete noch gar nicht beachtet. Und doch wüßten wir nicht, warum dieſe weniger Berückſichtigung verdiente, als die vorige. Es wurde oben erklärt, was wir darunter verſtehen, nämlich das Gebiet der Sünde, des Irrthums, des verkehrten Geſchmacks, der Seelenſtörung, der eigentlichen leiblichen Krankheit und aller verwandten Erſcheinungen. Wir kommen alſo zu unſerem anfänglichen Unternehmen zurück und fragen: ob dieſer Stoff in die Anthropologie gehöre oder nicht? Die Anthropologie, ſagen wir, hat es mit der Idee des Menſchen zu thun. Dieß kann entweder ſo geſchehen, daß die Idee aus der Erſcheinung entwickelt oder umgekehrt ſo, daß die Idee zuerſt an ſich dargeſtellt und dann bis zu ihrer concreten Erſcheinungsform herab verfolgt werde. Im letzteren Falle nun wird man die Wahrnehmung machen, daß eine Menge der concreten Lebenserſcheinungen nicht nur hinter der Idee zurückbleiben, ſie unvollkommen oder einſeitig darſtellen, ſondern, was uns hier die Hauptſache iſt, der Idee widerſprechen, ihre weſentlichen Beſtimmungen aufheben. Um ſogleich ein Beiſpiel aus einem Gebiete anzuführen, wo wir vorläufig noch am meiſten Zugeſtändniſſe erwarten können —: die ſpeculative Entwickelung der Idee des Geiſtes enthält als ein weſentliches Moment das Selbſtbewußtſein. In welchem Verhältniſſe ſtehen nun mit dieſer Idee des Geiſtes alle die Fälle, wo nicht nur das Selbſtbewußtſein vorübergehend zurückgetreten iſt, wie beim Schlafe, ſondern das Ich = Ich ſogar in ein Ich = Du ſich verwandelt hat? In der Idee ſelbſt, in ihrer immanenten Bewegung, kann doch ein ſolcher das innerſte Weſen derſelben aufhebender Widerſpruch nicht liegen; denn die Idee ſoll ja die letzte Aufhebung aller Widerſprüche ſein. Dergleichen Erſcheinungen aber als ganz außerhalb der Idee liegend zu behandeln,

sie etwa durch die auf Hegel'scher Seite beliebte Kategorie des Zufälligen wegzuschaffen, ist weiter nichts, als ein asylum ignorantiae, und überdieß durch den Augenschein widerlegt, da jene Verkehrung des Selbstbewußtseins, Wahnsinn, theils während des scheinbar normalen Zustandes nachweisbar vorbereitet wurde, theils eben so wieder in den letzteren zurückkehren und auf denselben gestaltenden Einfluß haben kann. — Dasselbe begegnet uns dann, wenn wir den empirischen Weg einschlagen. In diesem Falle geht man mit einem allgemeinen vorläufigen Begriffe von dem, was zur Anthropologie gehöre, an die Masse der concreten Gegenstände, sammelt, was mit diesem Begriffe in nothwendiger Beziehung zu stehen scheint, sucht auf dem Wege dialektischer Erörterung die wesentlichen Bestimmungen herauszufinden, und verknüpft sie zur organischen Einheit im lebendigen Begriffe, oder der Idee. Nun versteht sich doch von selbst, daß diejenigen Thatsachen, welche wir mit dem Namen Krankheit zusammenfassen, nicht von vornherein ausgeschlossen werden dürfen, ohne daß hiezu eine Nöthigung in dem Begriffe des Menschen selbst aufgezeigt werden kann. Sonst müßte ja auch der Tod, der in der wesentlichsten Beziehung zur Krankheit steht, ausserhalb der Anthropologie fallen, während sich doch nichts denken läßt, das mit dem Sein des Menschen nothwendiger verbunden wäre, als eben das Sterben. — Man fühlt diese Lücken der Wissenschaft nicht so leicht, weil es in der Regel scheint, als ob jene die Idee des Menschen aufhebenden Erscheinungen nur so erratisch und fragmentarisch auftauchten, um eine Weile über die Oberfläche hinzustreichen, und dann wieder spurlos, wie sie gekommen waren, zu verschwinden. Allein wo das unbewaffnete Auge des Geistes nur einzelne dunkle Punkte entdeckt, da öffnet sich unter dem Sonnenmikroscope der Wissenschaft, zumal erhellt von dem Lichte religiöser Erkenntniß, eine ganze Welt feindseliger Gestalten und Kräfte. Hinsichtlich der Sünde brauchen wir das nicht erst weiter auszuführen. Es ist eine ganz alltägliche Wahrheit, daß dasjenige sittliche Böse, das als That oder Wort in die Sinnenwelt heraustritt, der Masse nach, sowohl im Individuum, als in der gan-

zen Menſchheit, nur einen geringen Theil des geſammten Sündenlebens ausmacht, und daß ſogar die in ſich wahrhaft ſittlichen Lebensregungen des Wiedergeborenen insgeheim, mehr oder weniger die Spuren der Berührung mit der Sünde an ſich tragen. — Von der Krankheit pflegt man etwas Aehnliches nicht anzunehmen. Indeſſen möge nur Jeder aus dem Kreiſe ſeiner Erfahrung die Fälle zuſammenzählen, wo ein Menſch ſich einer nie geſtörten Geſundheit rühmen kann: wie gering wird die Summe ausfallen! Es iſt gewiß, daß die ſcheinbar geſunden Menſchen bei weitem dem größten Theile nach, wo nicht alle, irgend ein verborgenes, d. h. nicht durch Schwächung der geſammten Körperkraft ſichtbar werdendes Leiden mit ſich herumtragen, das, wenn auch an ſich gering, doch als principielle Störung des normalen Lebenszuſtandes gelten muß. Ganz zu ſchweigen von der unüberſehbaren Reihe derjenigen Krankheiten, die wirklich zum Ausbruche kommen, die Geſundheit des Individuums, der Familie, des Volks, ja der ganzen Menſchheit vorübergehend oder bleibend zerſtören (wir erinnern, was das letzte betrifft, hauptſächlich an die Syphilis), wo ſie in mehrfacher Geſtalt auftreten, gewöhnlich in leicht erkennbarem urſächlichem Zuſammenhange miteinander ſtehen, und in allen einzelnen Fällen das Vorhandenſein eines Krankheitsheerdes auch da zur Gewißheit machen, wo man die ſicherſte Geſundheit zu ſehen glaubte. Unter anderem verdienen die Seelenſtörungen hier noch in Betracht gezogen zu werden. Nirgends mehr als hier, verbirgt ſich dem gemeinen Bewußtſein die Verzweigung und Veräſtelung des Krankheitsprincips im Einzelnen und in der Menſchheit überhaupt. Wer aber pſychiatriſche Beobachtungen auch nur primis labris gekoſtet hat, der weiß, daß weder irgend eine leibliche oder geiſtige Beſchaffenheit, noch irgend ein Lebensalter, oder ſonſt ein Verhältniß, die Möglichkeit der Seelenſtörung unbedingt ausſchließt. Und dieſe Möglichkeit wird bei fortgeſetzter Beobachtung zu einem Anfange der Wirklichkeit. Denn wenn in den Irrenhäuſern Formen von Seelenkrankheit vorkommen, die erſt nach langwieriger, angeſtrengter Beobachtung als ſolche erkannt werden: ſo bringt wiederum das tägliche, zumal das ge-

richtliche Leben eine Menge von Fällen, wo die sittliche Zurechnungsfähigkeit durch eine zu Tage kommende Spur von Gemüths- oder Geisteskrankheit in Frage gestellt wird. Und von dieser Wahrnehmung aus dürfte es nicht mehr schwierig sein, die zerstreuten, in der Regel schnell vorübergehenden Seelenstörungen, welche in dem gesundesten Leben vorkommen, z. B. die leichten Anfälle von Trübsinn, gelinde Regungen von Tobsucht, leise Ansätze, sogar zur Verrücktheit und zu Blödsinne *), bei sich und anderen herauszufinden, und die Verkettung der gleichartigen Erscheinungen unter einander, sowie ihren Einfluß auf die gesunderen Bewegungen des innern Lebens wahrzunehmen. In ähnlichem Sinne hat sich auch Steffens II. S. 180 ausgesprochen. Nachdem er zuvor von der Herrschaft des Zerstörungsprincips in dem Verhältnisse der organischen Wesen zu einander gesprochen, fährt er fort: „Aber tiefer, auch da, wo wir es nicht ahnen, ruht der verborgene Feind. In die stumme Thätigkeit der Organe hat sich die Selbstsucht hineingewühlt, hat den feindseligen Widerstand der Elemente erzeugt, die drohend uns gegenüberstehen. Daher erscheint uns das Urbild der Gesundheit, die Idee der Organisation, wie sie die Physiologie darzustellen strebt, nie. Selbst in dem scheinbar gesundesten Leibe schlummert nothwendig die Krankheit; denn sonst könnte sie sich nie aus ihm erzeugen; ja alle irdische Gesundheit ist ein Wechsel zwischen Gesundheit und Krankheit, ein ewiges Absterben und Wiedererzeugen, nicht nach der stillen Ordnung der friedlichen Natur, sondern so, daß in diesem Wechsel nicht nur eine Krankheit, sondern alle mögliche ruhen. Die erscheinende Gesundheit ist daher immer nur eine schwankende

*) Man denke nur an die mit leiblichen Krankheiten und Entwicklungsperioden so vielfach zusammenhängenden Seelenstörungen und vergesse nicht, daß unzähligemale jene verkehrten Gemüthsrichtungen, wie der Argwohn, die Menschenscheu, oder auch Zanksucht u. dgl. eine ursprüngliche oder erst entstandene physische Quelle haben, und insofern offenbare Seelenkrankheiten sind, wenn sie gleich in der Regel nicht von dieser Seite gewürdigt werden.

Heilung, eine fortdauernd erneuerte Wiederherstellung, nicht eine unvermittelte, absolute, die niemals erscheinen kann." Es ist in der That zu verwundern, daß auf diese Thatsache, die so gewaltig vor dem Auge des Anthropologen dasteht, bis jetzt noch so wenig Gewicht gelegt worden ist. Am meisten hat man noch die Seelenstörungen beachtet. Warum gerade diese, ist begreiflich. Es liegt in ihnen die ursprüngliche Einheit von Natur und Geist, dieser Stein der Weisen, am meisten zu Tage, und die seltsamen Bewegungen des unter die Macht der Leiblichkeit gefangenen Geistes, haben von jeher unter die Dinge gehört, welche für Jedermann „interessant" waren; was daher als ordentlicher Bestandtheil des gemeinen anthropologischen Denkens schon vorhanden war, das fand natürlich auch zuerst den Weg in die Wissenschaft.

Steht es nun so, wie wir gezeigt haben, daß Krankheit und Sünde mit dem gesunden leiblichen und geistigen Leben auf allen Seiten und auf's genaueste zusammenhängen, ja, daß des Abnormen genau betrachtet, weitmehr ist, als des Normalen: so ist unbestreitbar, daß, schon die Anthropologie für sich genommen, Alles, was der Idee des Menschen widerspricht, innerhalb der Wissenschaft in einem der Wirklichkeit entsprechenden Maaße berücksichtigt, begrifflich untergebracht und abgeleitet werden muß.

Es liegt aber eine solche Forderung auch in dem Zusammenhange der Wissenschaften untereinander. Die Anthropologie bildet den Uebergang von den Naturwissenschaften zu den Wissenschaften des Geistes. Wird nun die Pathologie von der Anthropologie ausgeschlossen, so gehen die Resultate der bedeutendsten medicinischen Wissenschaft bei dem Eintritte in die Anthropologie geradezu verloren. Geht man aber aus unsrer Wissenschaft hinüber in die Theologie, zunächst die Dogmatik, so stößt man da auf ein der vorigen ganz neues und fremdes Element. Denn alle wahrhaft christliche Theologie hat ja zu ihrer Grundvoraussetzung die Anerkennung der Sünde als einer unumstößlichen Thatsache des sittlichen Bewußtseins. Abgesehen von dieser Thatsache wäre die christliche Theologie durchaus überflüssig und durch die Philosophische hinreichend ersetzt. Soll nun zwischen der Theo-

logie und Anthropologie eine innere Verbindung hergestellt werden, so kann dieß offenbar nur dann geschehen, wenn das Resultat der letztern mit den Voraussetzungen der erstern wesentlich gleichartig ist, und der Schluß der einen Wissenschaft sogleich in den Anfang der andern umgesetzt werden kann. Allein gerade das Gegentheil findet statt. Die Anthropologie schließt in ihrer höchsten Sphäre mit einem Begriffe vom Menschen, im Widerspruche mit seiner factischen Wirklichkeit, aus dem nichts weniger als eine Erlösungsbedürftigkeit hervorgeht. Das Wesen des Menschen, heißt es etwa, liegt darin, daß er Geist ist. Als solcher besitzt er vernünftiges Denken und freien Willen, um seine Gedanken und Entschlüsse auf absolute Weise zu bestimmen, den absoluten Inhalt, der in ihm an sich gesetzt ist, auch für sich zu setzen und so an und für sich Geist zu sein. Daß der objective Thatbestand, den die Philosophie, vor allem die Hegel'sche, begreifen will — der gerade entgegengesetzte, daß der Wille des empirischen Menschen an sich unfrei, der Gedanke an sich unvernünftig sei, und demnach das Subject, selbst mit Hilfe der Philosophie, nur in dieser Richtung zum Anundfürsichsein gelangen könne: das klingt in der Anthropologie fast noch wie ein Mährchen. Wie aber die Basis der Dogmatik, so ist auch die der christlichen Ethik, und der sämmtlichen aus ihnen entspringenden Wissenschaften hiedurch vollständig zerstört. Ist es doch in Jedermanns Angedenken, wie die Hegel'sche Verflüchtigung des positiven Charakters der Sünde in eine bloße Negation, die Aushöhlung aller christlichen Wissenschaft nach sich zog. Und wie sollte die Theologie vor ähnlichen Fällen geschützt sein, wenn ihre Grundsätze nicht schon innerhalb der Philosophie bekannt und anerkannt sind? Andrerseits weiß man auch, wie das lebendiger gewordene Bewußtsein der Sünde für die Hegel'sche Philosophie zur Klippe geworden ist, an welcher dieselbe für immer zerschellen mußte, während zur selben Zeit die christliche Theologie einen neuen Aufschwung nahm. — Handelt es sich also um einen organischen Zusammenhang der Anthropologie mit den niederen sowohl als mit den höheren Disciplinen, so muß sie die Ergebnisse jener unverstümmelt in sich aufnehmen und die Voraus-

ſetzungen dieſer ſchon ihrem Hauptinhalte nach in ſich ſchließen. Um es concret auszudrücken: wir verlangen von ihr, daß ſie den Menſchen darſtelle, nicht bloß im normalen Verhältniß zu ſeiner Idee, als leiblich und ſeeliſch geſunden, als geiſtig vernünftigen und freien, ſondern auch in ſeinem abnormen Zuſtande, als leiblich und geiſtig (ſeeliſch) Kranken, und namentlich als unvernünftigen und geiſtig unfreien d. h. als Sünder; wir wollen das menſchliche Leben nicht bloß, wiefern es ſeiner Idee entſpricht, ſondern auch wiefern es derſelben widerſpricht, in ſeinem Principe, ſeinen Geſetzen und ſeinen Erſcheinungsformen ſehen und begreifen. Es kann nicht fehlen, daß durch eine ſolche Darſtellung des Begriffs des Böſen auch die Idee der Perſönlichkeit an Weite und Tiefe gewinnt. Denn Perſönlichkeit iſt doch, wie oben geſagt, die lebendige Einheit des geiſtigen und leiblichen Lebens und dieß bringt ſchon vermöge des Begriffs der beiden Factoren mit ſich, daß der Geiſt, näher der Wille, über den Leib und durch denſelben über die Natur herrſche, nirgends und auf keinerlei Weiſe beherrſcht werde. Die Möglichkeit dieſer Herrſchaft aber liegt für den Geiſt in dem realen, durch die Schöpfung geſetzten Lebenszuſammenhang mit dem Geiſte Gottes. Hingegen iſt die Sünde und Krankheit nichts anderes, als die radikale Verkehrung dieſes Verhältniſſes. Denn das iſt hier ein Herrſchen der äußeren Natur und des Leibes insbeſondre über den Geiſt, ein Zuſtand, der ſeinen Grund nur in einer urſprünglichen Zerreiſſung jenes Lebenszuſammenhanges mit Gott haben kann. Je tiefer daher Sünde und Krankheit aufgefaßt werden, deſto tiefer auch die Idee der Perſönlichkeit. Noch möchte, bevor wir dieſe Erörterung ſchließen, ein Bedenken wegzuräumen ſein, das durch unſre Forderung da oder dort entſtehen konnte: ob nicht bei einer ſolchen Methode die Philoſophie zu ſehr in den Dienſt der Theologie trete, oder am Ende ganz in derſelben aufgehe? Für's erſte nun ſcheint uns eine gewiſſe Abhängigkeit der Philoſophie von der Theologie ganz unumgänglich. Denn keine Wiſſenſchaft kann zu einer andern bloß in bedingendem Verhältniſſe ſtehen, ſondern ſie wird auch wiederum bedingt, und das richtige Ver-

hältniß besteht in dem Gleichgewichte der Freiheit und der Abhängigkeit. So weit daher die Philosophie an sich schon innerhalb der christlichen Weltanschauung sich bewegt, und die wahrhaft freie, nicht die sogenannte freie Vernunft zu ihrer Quelle hat: so wird ja ihr Princip nicht verändert. Fürchtet man aber etwas von den neueinwandernden theologischen Begriffen, wie Sünde, Gnade, Bekehrung und dergleichen: so nehmen diese nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen ein, und die Anthropologie wird um ihretwillen sowenig zur Dogmatik, als sie durch eine kurze, am passenden Orte angebrachte Uebersicht über die Farbenunterschiede zur Optik und Farbenlehre wird. Und wenn im Uebrigen die beiden Wissenschaften etwas mehr Gemeinsames erhalten, als zuvor, so dürfte dieß beiden, und der Philosophie insbesondere nur förderlich sein.

Haben wir uns einstweilen die Nothwendigkeit der aufgestellten Forderung aus allgemeinen Begriffen deutlich gemacht: so muß esuns von großem Werthe sein, zu hören, was die Geschichte des Lebens und der Wissenschaft zu derselben sagt. Von einer in's Einzelne gehenden Untersuchung kann freilich keine Rede sein. Nicht nur, weil uns der Raum dazu nicht vergönnt ist, sondern auch, weil die Philosophie und Theologie nicht leicht so weit herunter, die Pathologie aber selten so weit hinaufgestiegen ist, daß aus der Vereinigung beider speculative Sätze über das Verhältniß von Sünde und Krankheit entspringen konnten. Wir werden uns mit allgemeinen Umrissen begnügen; im übrigen auf die Krankheitslehre mehr als auf die von der Sünde achten, da diese nicht, wohl aber jene erst speculativ zu werden anfängt *). In der vorchristlichen Zeit gebührt zuerst der Mythologie und dem Cultus der älteren heidnischen Völker eine Bemerkung. Wenn näm-

---

*) Wir halten uns in diesem geschichtlichen Abriß vornehmlich an Sprengel, Gesch. der Medicin, 5 Bände 18$^{00}/_{03}$. Sachkundige werden dem Verfasser Nachsicht widerfahren lassen, da es ihm mehr um die Art und Weise der Geschichtsanschauung, als um eine eigentliche Geschichtsdarstellung zu thun war.

lich das geiſtige Leben derſelben irgend Anklänge einer tiefern Erkenntniß Gottes und des Menſchen enthielt: ſo konnten dieſe offenbar da nicht fehlen, wo es ſich um die Grundvorausſetzung aller jener Erkenntniß handelte. Zwar ſcheinen die älteſten geſchichtlichen Völker ſehr wenige Krankheiten gekannt zu haben, — eine natürliche Folge ihrer einfacheren Lebensweiſe. Aber deſto beſtimmter macht ſich in dem, was vorhanden war, die religiöſe Betrachtung und Behandlung geltend. Wir heben unter den übrigen Aegypten aus, wegen ſeines engen Zuſammenhangs mit der griechiſchen und iſraelitiſchen Geſchichte. Hier iſt nun, wie bekannt, der bedeutendſte mythiſche Name älterer Zeit die Göttin Iſis, die zwar eine Menge Krankheiten durch ihren Zorn über die Menſchen verhängte, aber auch wieder die Erfinderin der Arzneimittel war, und in deren Tempel man die Kranken niederlegte, damit ſie durch die myſteriöſen Künſte der Prieſter geheilt wurden. Sünde und Krankheit ſind hier noch unmittelbar beieinander. Jene, die Verletzung der Gottheit und damit des Verhältniſſes des Menſchen zur Gottheit, iſt die Urſache von dieſer, und beide unter ſich vermittelt durch eine und dieſelbe göttliche Individualität. Schon bei dieſem Volke jedoch kann man beobachten, wie die Medicin allmählig aus der nebelhaften Höhe der Götterwelt ſich herabſenkt und in die lichteren Kreiſe der erwachenden Wiſſenſchaft eintritt. Einen Anfang dazu enthält z. B. die Erzählung von Norus, dem Sohne der Iſis, der von ſeiner Mutter die Arzneikunſt erlernte und zugleich der letzte der ägyptiſchen Götterkönige iſt. Eine beſtimmtere Fortſetzung dieſes Proceſſes erkennt man ſodann in der Mythe von Taaut, dem ägyptiſchen Hermes, der zuerſt ſeine Beobachtungen auf Säulen grub: und daran reiht ſich die von Herodot (II, 48) gegebene Nachricht, daß jede Krankheit ihren beſonderen Arzt gehabt habe. Man ſieht, daß eine phyſiologiſche Erkenntniß des innern Krankheitsprincips noch ſehr in der Ferne lag, während die religiöſe Ableitung der Krankheit von Anfang an feſtgehalten wurde. Dabei iſt aber nicht zu überſehen, daß gerade in dieſer ſcharfen Sonderung der einzelnen Krankheiten das Beſtreben rege ward, die

Sache natürlich aufzufassen. Denn bei der Meinung, daß die Krankheit durch den Zorn der Götter entstehe und durch ihre Aussöhnung vergehe, war eine solche Unterscheidung ganz überflüssig. Somit haben wir schon in der ägyptischen Medicin die zwei Momente, die fortan überall als die Brennpuncte der pathologischen Anschauung sich kund geben werden, das empirische nämlich und das speculative, oder von andrer Seite gefaßt: das religiöse und das natürliche.

In Vergleich mit Aegypten zeichnet sich Griechenland aus durch das Uebergewicht, das hier die wissenschaftliche Betrachtung erhielt. Die Hauptperson im Mythus ist hier Apollo, der schon bei Homer in dieser Eigenschaft auftritt und von welchem die Kenntnisse der Asklepiaden abgeleitet werden. Von besondrer Wichtigkeit aber ist bei ihm die Stellung der Heilkunst zwischen der Mantik und Musik, welche letztere schon in den Sagen von Orpheus und den Orphikern als eine Art Universalheilmittel erscheint. Während nämlich die Heilkunst durch die Mantik in Verbindung mit der Religion erhalten wird, schiebt sich in die Musik ein physisches Heilverfahren zwischen das rein leibliche und das religiöse oder pneumatische hinein. Dieser Zug ist für Griechenland charakteristisch. Wie dort überhaupt die physische Weltanschauung herrschte, die den Geist nicht als den von der Leiblichkeit freien, über ihr schwebenden, sondern als den in die Leiblichkeit sich herabsenkenden, an sie gebundenen ergriff und darstellte: so auch in der Medicin. Und diese Anschauung bleibt in der Folgezeit, nur daß zugleich die leibliche Behandlung noch mehr in Aufnahme kam. Zum Beweise dient gleich der erste Name, mit welchem die griechische Medicin anfängt, ihre mythische Hülle abzulegen. — Aeskulap, der Sohn des Apoll und der thessalischen Königstochter Koronis. Die Krankheiten, die er zu heilen hat, sind meist äußerliche. Gleichwohl bedient er sich neben den Arzneien und der Diät noch der religiösen Gesänge — also das eigentlich psychische noch mit dem pneumatischen verbunden — oder er läßt ein Gedicht vorlesen, ein Schauspiel besuchen u. s. w. — ganz die Grundsätze, nach welchen auch bei den Tempelkliniken ver-

fahren wurde. Nehmen wir dieß mit dem Umstande zusammen, daß etlichemale die Aerzte für vollbrachte Kuren von den Göttern bestraft wurden: so erkennen wir, daß auch hier eine Bewegung jener obengenannten Momente stattgefunden hatte und zwar eine doppelte, nämlich eine anziehende und eine abstoßende. Die Religion hatte die rein natürliche Behandlung aus sich entlassen, und beide waren sogar miteinander in Widerspruch gekommen, aber jene hatte auch wiederum die Heilmittel höherer und niederer Ordnung mit ihrem Geiste durchdrungen, und das natürliche Element hatte sich abermals und inniger an das religiöse geknüpft. — Von der Wissenschaft als solcher findet sich erst seit Pythagoras eine Spur, indem er die Gesundheit als Harmonie, als das Sich-gleich-bleiben der körperlichen Constitution, und die Krankheit als Störung dieser Harmonie bestimmt haben soll. Ungefähr in derselben Richtung äußern sich Hippokrates und Plato und nach ihnen die dogmatische Schule, sowie Erasistratos und die methodische Schule (zu der auch Cornelius Celsus gehörte), nur daß die Krankheitsursachen, je nach dem naturphilosophischen Standpuncte des Einzelnen bald mechanisch, bald chemisch, bald dynamisch aufgefaßt wurden. Im Uebrigen regt sich in der griechischen Pathologie, der Natur der Sache gemäß, kein Bestreben, auf den tieferen Ursprung der Krankheit zurückzugehen. Vielleicht, daß auf Seiten der Ethik ein oder der andre Anknüpfungspunct sich findet. Was zuerst die Platonische Philosophie anlangt, so ist ihr der eigentliche Begriff des sittlich Bösen fremd geblieben, denn was hieher zu rechnen wäre, entspringt in dem Körper, mit welchem die Seelen nach ihrem Falle angethan wurden, und alle Widersprüche mit der Idee der Tugend, namentlich der δικαιοσύνη als der Gesammttugend — geben sich im Grunde nur als physische Uebel, welche durch die Reinigung der philosophischen Erkenntniß überwunden werden können und müssen. Daher auch der bezeichnende Satz: daß Niemand freiwillig das Böse wähle. Als Ahnung jedoch liegt der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen sittlichem und sinnlichem Uebel eben in jener Lehre vom Falle der Seelen. Ebendaraus, daß das Wohnen

der Seele in einem irdischen Leibe als eine Gefangenschaft derselben angesehen wird, geht hervor, daß nicht nur in dem Leibe, sondern auch in der Seele, eben sofern sie gefallen ist, ein wesentlicher Widerspruch mit der Idee des Guten sich befindet, der auf einen hinter und über der Erfahrung liegenden Grund zurückgeführt werden muß. Und um dieser ursprünglichen Einheit willen fließen ihm auch die Begriffe des sinnlichen und sittlichen Uebels ineinander, so daß er bei der einzelnen Seele die sinnliche Begierde, und bei dem Volke als Ganzem den Krieg für eine Krankheit erklärt, sogar in seinem Staate die Lüge als etwas physisch Nothwendiges bezeichnet. Gegenüber von Plato hat Aristoteles zwar das freiwillige Geschehen des Bösen anerkannt, wenn er den Satz aufstellt, daß es bei uns stehe, ob wir tugendhaft oder lasterhaft sein wollen. Sonst aber hat ihn auch die interessante Frage über das Gewicht physischer Bedingungen bei unsittlichen Handlungen nicht über seine empirische Sphäre hinausgetrieben. Wenn endlich die stoische Philosophie sich viel mit dem Gedanken zu schaffen machte, daß Schmerz und Tod kein Uebel seien, und dieser Gedanke auch in der römischen Welt zu großer Bedeutung erhoben wurde: so erkennt man darinn wohl ein Bedürfniß, den im Menschen liegenden Widerspruch seines leiblichen Seins mit dem sittlichen aufzulösen; aber man wollte diese Thatsache doch nur mit dem endlichen Ziel des Lebens in Uebereinstimmung bringen, nicht sie aus ihrer höchsten Quelle ableiten. Nach allem diesem war also die ältere sittlich-religiöse Ansicht von der Krankheit und dem was damit zusammenhängt nicht verlorengegangen, sondern nur zurückgetreten, durchsichtiger, doch auch ärmer geworden, und es bedurfte, um die religiöse und die naturwissenschaftliche Richtung wieder in lebendige Beziehung zu bringen, jedenfalls einer Aenderung der gesammten Weltanschauung, wie sie nur durch das Christenthum bewirkt werden konnte.

Dieser Umschwung ist nun hier wie in andern Dingen durch das Alte Testament unmittelbar eingeleitet. Was nämlich das israelitische Volk über alle anderen der vorchristlichen Zeit emporhebt, das ist die klare und bewußte Zurückführung der Krankheit

und des Todes auf das ſittlich Böſe, im Vergleich mit dem früheren bezeichnet — die entſchieden pneumatiſche Betrachtung unſres Gegenſtandes. Halten wir uns vorerſt an das Verbot Gen. 2, 17, ſo beruhen die Worte: welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben — offenbar auf der Vorausſetzung, daß der Tod an ſich dem Weſen des Menſchen fremd und widerſprechend ſei. Gehen wir ſodann mit dieſem Gedanken zurück auf die Schöpfungsgeſchichte, ſo ergibt ſich aus den beiden Factoren der menſchlichen Perſönlichkeit, der irdiſchen Natur des Leibes und der göttlichen des Geiſtes nothwendig daſſelbe Facit: die Unmöglichkeit einer Herrſchaft des Leibes über den Geiſt, alſo auch einer Trennung der beiden voneinander, die nicht durch die freie Selbſtbeſtimmung des Geiſtes geſetzt wäre. Zumal der Idee der Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen. I., 26—28. c. 2, 7:) läuft ſchon die harte, ſaure Arbeit, und die ſchmerzhafte Geburt (ſie iſt dieß bekanntlich für den Embryo nicht minder, als für die Mutter ſelbſt) ſchnurſtracks zuwider, da in der letzteren die acute, in jener mehr die chroniſche Aufreibung der Kräfte bezeichnet und ſo der Keim des Todes ſchon in den Anfang des Lebens geſetzt iſt (Gen. 3 16—19). Man wird ſich vergebens bemühen, in irgend einem altheidniſchen Sagenkreiſe eine ebenſo klare und umfaſſende Anſicht vom Urſprung der Krankheit und des Todes zu finden, und ſchon die rein natürliche Betrachtung würde zu dem Geſtändniſſe nöthigen, daß die iſraelitiſche Tradition auch hierin alle anderen mit einem Rieſenſchritte überholt habe. Durch einen ſolchen Ausgangspunct aber werden auch diejenigen pathologiſchen Elemente, welche ſonſt mit heidniſcher Anſchauung verwandt ſind, in ihrer Bedeutung weſentlich verändert. So beſonders, wenn die Krankheiten als Strafe von Seiten der erzürnten Gottheit dargeſtellt (z. B. Deut. 28, 18 ff. 27 ff. 35—61. Num. 12. 16, 41 ff., doch nicht durchaus z. B. Lev. 13, 1 ff. und ſonſt) und Gebet nebſt Opfer zur Heilung angeordnet werden. Was insbeſondre die Heilung betrifft, ſo war dieſe hier ebenfalls Sache der Prieſter, beziehungsweiſe der Leviten überhaupt. Mit dem Sinken des Prieſterſtandes aber

und dem gleichzeitigen Aufschwung des prophetischen Amtes geht die Macht, im Namen Jehovahs Krankheiten herbeizuführen und zu heilen, auf die Propheten über, und es beginnt damit die bei den Vorigen bemerkte Scheidung der Gegensätze. Die naturwissenschaftlichen Kenntnisse machen schon 1 Kön. 4. einen Theil von dem Lobe aus, das dem Könige Salomo gespendet wird und in späterer Zeit trug eine Sammlung medicinischer Regeln seinen Namen, die Folge davon aber ist es, daß 2 Chron. 16, 12 von König Assa berichtet wird, er habe in seiner Krankheit nicht den Herrn, sondern die Aerzte gesucht. Uebrigens bedienten sich die Propheten selbst auch natürlicher Mittel 2 Kön. 5, 10. 14. und 20, 7. und es handelte sich also keineswegs um die Verdrängung, sondern nur um die Unterordnung des Natürlichen unter das Religiöse.

Diese Unterordnung wird nun für den zweiten Abschnitt der Geschichte durch die Lehre des Neuen Testaments unbedingt vollzogen. Es ist freilich eine gerechte Würdigung der Pathologie und Therapie des christlichen Alterthums da nicht zu hoffen, wo man die Geschichte Christi und der Apostel von der der Kirche sozusagen ringsherum ablöst. Für die Wissenschaft als solche kann es dann gleichgültig sein, ob man wie Sprengel, in Christo und den Aposteln noch wunderbare Heilkräfte gelten läßt oder nicht. Vorausgesetzt aber, daß eine Lebenseinheit zwischen Christo und der Kirche durch die Vermittlung des heiligen Geistes stattfindet, so muß entweder beiden oder keinem von beiden die Gabe sogenannter wunderbarer Heilung zukommen. — Um nun auf die Krankheitslehre des N. T. selber zu kommen, so ist nach Joh. 9, 2. ff. (die Blindenheilung) Christus keineswegs der Meinung, daß die einzelne Krankheit immer von der individuellen Schuld herrühre. Daß er gleichwohl nicht alle ursächliche Verbindung aufheben will, läßt sich aus der der Heilung vorangehenden Sündenvergebung Marc. 2, 3 ff. schließen (vgl. Joh. 5, 14), Luc. 1, 20 aber bei Zacharias, Apostelgesch. 12, 23 bei Herodes c. 13, 11 bei Elymas werden bestimmte Sünden als Ursache eingetretener Krankheiten genannt. Endlich in den Weissagungen

Jesu vom Ende, Matth. 24. so wie in der Offenbarung c. 9, 4 ff. 16, 2. 9—11 fallen die Krankheiten besonders schwer in's Gewicht, und die Verknüpfung der schweren Krankheiten mit dem Weltende scheint auf dem Gedanken zu ruhen, daß das sinnliche und das sittliche Böse vermöge eines inneren Zusammenhangs zugleich steigen oder fallen. Wir brauchen somit nicht erst die neutestamentliche Lehre vom Tode, als dem Sold der Sünde, mit dem Begriffe der Krankheit in Berührung zu setzen, um zu erkennen, daß das Neue Testament diese von jener ableitet. — Dem Angegebenen entspricht die Therapie; der Erlöser von der Sünde ist auch Arzt aller Krankheiten, und zwar theils durch sein bloßes Wort, theils durch einfache Mittel, Handauflegung, Koth und Speichel, Baden, einmal sogar in einer gewissen Stufenfolge des Heilverfahrens (Marc. 8). Von Seiten der Hilfesuchenden wird nur ein unbedingtes Vertrauen in die Persönlichkeit Jesu gefordert, bei dem übrigens nicht an ein bloßes Mittel psychischer Einwirkung gedacht werden darf, da in mehreren Fällen der Glaube nur von dem Vater oder der Mutter des Kranken verlangt wird (Matth. c. 8. c. 9. c. 15.). Diese Heilkraft Jesu geht dann noch zu seinen Lebzeiten durch ausdrückliche Verleihung auf die Jünger über, bei welchen das Salben mit Oel viel gebraucht wird, und wohnt den Aposteln später wesentlich inne. (Luc. 9. Marc. 6. Ap.Gesch. c. 3. 14. 28.) Sie wird aber durch die Gemeinschaft des Geistes eine Gabe aller Glaubigen überhaupt, daher Jacobus für die Kranken das Gebet der Aeltesten und die Salbung mit Oel empfiehlt (c. 5, 14—26). Diese keineswegs physische, sondern pneumatische, auf das Verhältniß des Menschen zu dem dreieinigen Gott gegründete Ansicht von Sünde und Krankheit im Neuen Testamente genügt, um den Standpunct des christlichen Alterthums überhaupt zu beleuchten, und wir können über das Folgende desto schneller weggehen.

Es waltete im Reiche Gottes dasselbe Gesetz, das in kleinern Kreisen und untergeordneten Epochen der Menschengeschichte sich jederzeit geltend gemacht hat: die Kirche hielt zwar fest an ihrem Princip, aber sie sank, was die Kraft und Lebendigkeit

desselben betrifft, schon in der nachapostolischen Zeit und noch mehr damals, wo sie Staatskirche wurde, von der Höhe der apostolischen Tage herab. Die Pathologie hat dieß so gut, als irgend ein Zweig der Wissenschaft fühlen müssen. Denn während sich die von Griechenland nach Rom eingewanderte Wissenschaft seit Galen fast immer auf einem und demselben Puncte dreht, und fast ein Jahrtausend hindurch neben der Herrschaft des Dogmatismus und unter den arabischen Commentatoren des Hippokrates und Aristoteles keine Speculation aufkommen konnte: erschienen auf religiöser Seite nicht bloß die Märtyrer und Heiligen der alten Kirche mit ihren Wunderheilungen, sondern es bildete sich auch eine allgemeine religiöse Therapie, die von heidnischen Einflüssen nicht frei blieb, und unter deren Erfolgen die erdichteten auszuscheiden eine sehr schwierige Aufgabe sein mußte. Außerdem erschienen die persischen Theurgen, die theosophisch-medicinischen Essener, und vor allen Apollonius von Tyana und Plotin als Wunderthäter des sinkenden Heidenthums. Und zwar floß der Aberglaube dieser letzten Richtungen aus einer dem Neuen Testamente äußerlich naheverwandten Quelle: der vereinigten morgenländisch-abendländischen Speculation, wie sie namentlich in Philo erscheint. Wie im N. T. durch die Verbindung mit Christo, ja durch das bloße Aussprechen, des Namens Christi Teufel ausgetrieben werden: so ist das Wort Gottes, der Mittelpunct der Philonischen Speculation, gleichfalls der Arzt aller Krankheiten; es wohnt in den Heiligen und Epopten, und verleiht ihnen die Macht, Krankheiten zu heilen. Mit dieser Speculation verband sich dann eine abergläubische Verehrung der alten heiligen Bücher, bei der man nicht nur jedem einzelnen Worte, sondern auch wegen der Verwandtschaft der Sprachen morgenländischen Wörter überhaupt eine Wunderkraft zuschrieb. Unter den Einflüssen dieses Aberglaubens, hauptsächlich der Kabbalah, stand die medicinische Wissenschaft und Kunst bereits, als das neue Leben der Menschheit begann, und obgleich derartige Elemente in der Kirche nicht geradezu begünstigt wurden, so gränzte doch die Speculation der alten Kirchenväter, die ja die heidnischen

Götter für Dämonen und Urheber der Krankheiten und anderer Plagen der Christen hielten, zu nahe an jene gnostischen und kabbalistischen Irrthümer, als daß man eine rein christliche Würdigung des Wesens der Krankheit in jenen Zeiten erwarten könnte. Auch wurde in der That die natürliche Seite der Krankheit so sehr verkannt, daß man die Anwendung von vegetabilischen Heilmitteln für sündlich und gefährlich erachtete.

Mit den späteren Jahrhunderten ließ nun zwar diese Macht des Aberglaubens etwas nach, und in den Klöstern, überhaupt unter der Geistlichkeit, welche das Heilgeschäft an sich zog, hielt man sich doch wenigstens an einzelne bewährte Aerzte der Griechenzeit. Die geistlichen Wunderheilungen aber dauern bis in's 14te Jahrhundert hinein, und daß sie immer vielfach mit Lug und Trug versetzt waren, schließt man aus dem Gesetze über die Bedingungen, unter welchen ein Arzt kanonisirt werden sollte. Unter anderm leisteten die Kreuzzüge für den Anfang dem Aberglauben nicht wenig Vorschub, da von jetzt an die morgenländische Astrologie weit allgemeiner als zuvor auf die Medizin angewandt und im 15ten Jahrhundert sogar der Anfang zu einem systematischen Vortrage dieser Kunst gemacht wurde, gegen welches Unternehmen selbst der Widerspruch des Picus von Mirandola und Gerson sich nicht gehörig stemmen konnte. Auch die scholastische Philosophie endlich, die seit dem 13ten Jahrhundert sichtbaren Einfluß auf die Medicin gewonnen, konnte derselben doch nur die Form ihrer Dialektik geben, aber kein inneres Leben einhauchen. — Indessen hatte es doch in diesem Zeitraume nicht an allen gesunden Bestrebungen gefehlt. Aus der natürlich-empirischen Richtung der Araber gingen die Krankenhäuser und Apotheken hervor. Unter den Mönchen dagegen waren es die Benediktiner, die, nachdem sie von Anfang an mit der Medicin sich viel abgegeben, später zu dem religiösen Elemente das Wissenschaftliche fügten, und im Kloster zu Salerno vom 11ten Jahrhunderte bis nach Friedrichs II. Tode sich um dasselbe viel Verdienst erwarben. — Und von Merkado, dem philosophischen Arzte Philipps II. in Spanien, ist uns die nach der Thomistischen Ansicht vom Uebel gebildete

Definition der Krankheit aufbehalten: sie sei keine Substanz, sondern ein bloßes minus, eine Beraubung. — So viel mag dazu dienen, ein allgemeines Bild von der Stellung zu geben, welche das Bewußtsein dieser Jahrhunderte gegenüber von dem Verhältnisse der Krankheit zur Sünde eingenommen hatte. Konnten wir keine Aussprüche der Wissenschaft anführen, so mußten wir doch auf die Thatsachen aufmerksam machen, und Thatsachen sind ja auch Definitionen.

Von der Reformationszeit an beginnt nun mit Paracelsus eine neue Epoche. So trüb und unordentlich die astrologischen und kabbalistischen Gedanken dieses Mannes durch einander wogen, so hat er doch einestheils die natürliche Empirie statt des alten Dogmatismus angeregt, und anderntheils zur speculativen Behandlung der Pathologie einen Anstoß gegeben. Nach ihm kommt für den Arzt alles darauf an, an den Signaturen der irdischen Dinge die ihnen gegenwärtigen himmlischen Intelligenzen oder supralunarischen Bildnisse zu erkennen. Wer diese Erkenntniß hat, der kann, wo keine Einwirkung auf den materiellen Leib möglich ist, durch himmlische Mittel (an einem Orte nennt er Beschwörungen, anderswo verwirft er sie, und verlangt nur festen Glauben) auf die Intelligenzen und so auf den Leib wirken. So auch in den Krankheiten. Denn diese entstehen in Folge der Infection der Luft durch die Gestirne, welche das ens astrorum, eines der 5 Krankheitsursachen (ens veneni naturale, spirituale, reale) erzeugt. Die Möglichkeit aber, auf die Intelligenzen zu wirken, liegt in der Vereinigung mit dem Limbus (Adam Kadmon, Christus), aus welchem alle Geister, so wie alle Kräfte und Wissenschaften herfließen. Die Verwandtschaft dieser Phantasieen mit einer wahrhaft christlichen Anschauung ist nicht zu verkennen, und ihr Hervortreten, weil in der Reformationszeit, doppelt wichtig. Die Medicin hat sich auch um so mehr an Paracelsus angeschlossen, da seine Chemie, deren Hauptbeförderer er wurde, die Geister der entgegengesetzten Richtung zugleich anzog, so daß die Rosenkreuzer, Bapt. von Helmons, Sylvius seinen Mysticismus, die chemischen Schulen hingegen seine Empirie weiter fortpflanzten. —

Die hier noch unvermittelt gegenüberstehenden Momente sucht dann Stahl um 1700 in einem psychischen Principe zu verknüpfen, indem er dem Körper als solchem die Bewegungskraft abspricht, alle Bewegung aus einer immateriellen Substanz herleitet, und die Behauptung aufstellt, das Subject der Krankheit sei in einer gestörten und unordentlichen Idee von der Regierung der thierischen Oekonomie zu suchen, — eine Bestimmung, die mehr in die Tiefe der Sache eindringt, als manche frühere und spätere. In ähnlicher Weise erklären sich Stahls Nachfolger (z. B. Nicholls), nur daß sie die Seele zum Theil in ganz mystischer Weise als ein eigentlich handelndes Subject darstellen; und dasselbe hat Sauvages im Sinne, wenn er in der thierischen Natur ordentliche und außerordentliche Kräfte annimmt und behauptet, jene würden zur Erhaltung des Lebens im gesunden, diese zur Abwendung des Todes im kranken Zustande gebraucht. Es scheint übrigens, daß man in einer Zeit, wo Baco v. Verulam, Locke, Hume und dieser durch seinen Skepticismus, jene durch ihren Empirismus der Speculation den Rang abliefen, wenig Bedürfniß fühlte, auf dem betretenen Wege weiter fortzugehen. Dagegen hatte Sydenham, ein Hauptvertreter der empirischen Richtung, den ersten Anstoß gegeben zu einer systematischen Anordnung der Krankheiten, die man bisher in der Regel nach den Körpertheilen zusammengestellt hatte. Den ersten Versuch darin machte der obengenannte Sauvages, indem er die Krankheiten in 1) örtliche und Formfehler, 2) allgemeine krankhafte Zustände, im weiteren freilich allzuäußerlich nach Ländern, klimatischen Bedingungen u. s. w. eintheilte. Einen abermaligen bedeutenden Aufschwung aber nahm die dynamische Naturbetrachtung durch Brown's Erregungstheorie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Nach ihm besteht das Leben wesentlich in der Erregbarkeit d. h. in der Fähigkeit des Organismus, durch äußere Reize zur Rückwirkung bestimmt zu werden. Da nun das wirkliche Erregtsein auf ein bestimmtes Maaß beschränkt sein muß, so gibt sich von selbst die Abweichung des Lebens über oder unter dieses Maaß, und daraus, zusammengenommen mit dem Gegensatze des örtlichen und allgemeinen,

die Ableitung der einzelnen Krankheiten. — Von hier aus hat endlich die philoſophiſche Medicin, das Mangelhafte einer ſolchen mehr quantitativen als qualitativen Anſchauung erkennend, den letzten Schritt gethan, ſich mit der Speculation zu verbinden. Den qualitativen Unterſchied der Erregung in den Formen der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction hervorhebend, beſtimmte man die Geſundheit als die der Idee der abſoluten Natur gemäße Harmonie jener drei Grundthätigkeiten des Organismus, die Krankheit hingegen (wie z. B. Burdach) als den Abfall des individuellen Organismus von der ihm innewohnenden Idee, erſcheinend in der geſtörten Harmonie der drei Grundfunctionen deſſelben. Und im Grunde nur die Kehrſeite dieſer Anſchauung, die empiriſche Wendung des ſpeculativen Gedankens iſt es, wenn die naturhiſtoriſche Schule die Krankheit als ein dem Organismus ſich aufdringendes, und auf ſeine Koſten ſich erhaltendes fremdes Leben, als Paraſiten anſieht. Denn hier wie dort iſt die eigentliche Meinung, daß das innerſte Lebensprincip des Organismus theilweiſe aufgehoben, ein Widerſpruch deſſelben mit ſich ſelbſt geſetzt ſei; nur daß auf dem letzteren Standpuncte zunächſt die Krankheit, wie ſie am Organismus erſcheint, auf dem erſteren mehr die Idee des Organismus in ihrem Verhältniß zum Begriffe der Krankheit in's Auge gefaßt wird. — Es iſt aber mit dieſen beiden Anſchauungsweiſen zugleich eine ſichtliche Annäherung des wiſſenſchaftlichen Elementes an das myſtiſche*) geſchehen. Oder richtiger (ſofern keine eigentliche Speculation ohne myſtiſche Elemente denkbar iſt, wie unter anderem die vorzugsweiſe ſpeculativ genannten Syſteme von Spinoza, Schelling, Hegel und ähnlichen beweiſen) die wiſſenſchaftliche Betrachtung, die wir ſonſt als den geraden Gegenſatz der myſtiſchen (oder pneumatiſchen oder wie wir ſie immer nennen wollen) kennen gelernt, hat ſich auf ihrem höchſten Entwicklungspuncte geradezu in die letztere um-

*) Das Wort „Abfall des Organismus“ (bei Burdach, ſ. oben) iſt in dieſer Beziehung gewiß für die ganze Anſchauung charakteriſtiſch, wenn man ſich nur der Quelle dieſes Ausdrucks erinnert.

geſetzt. Um ſo nöthiger iſt es, auch die Entwicklung von dieſem Momente während unſrer letzten Periode noch zu beachten. Die Spuren der Paracelſiſchen Denkweiſe nämlich ziehen ſich, wenn gleich in abnehmendem Grade, bis in's 18. Jahrhundert herein, ſo daß auch ein Friedrich Hoffmann, Boerhave's Zeitgenoſſe, manche Krankheiten von dem Teufel und den Dämonen, insbeſondere von ihrer unmittelbaren Einwirkung auf die Nervenflüſſigkeit ableitete, und Chriſtian Thomaſius den Glauben an dämoniſche Krankheiten und Wunderkuren nicht ausrotten konnte. Die letzteren namentlich tauchen von der Mitte des 17. Jahrhunderts wieder auf, gewinnen durch die bekannten Vorgänge in der Abtei Port Royal um 1656 und auf dem Grabe des Janſeniſten Franz von Paris um 1730 neuen Boden und erhalten ſich in einzelnen Erſcheinungen, z. B. den Heilungen des öſtreichiſchen Prieſters Gaßner, des ſächſiſchen Wirthes Johann Schröpfer bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts, in den Thaten des Fürſten von Hohenlohe, bis auf die letzten Jahrzehende. Um ferner die Thatſachen der allerneueſten Zeit nicht ganz unberührt zu laſſen, ſo ſind die Wunderheilungen bei der Trierer Wallfahrt in weiterm, die ähnlichen Ereigniſſe in einem evangeliſchen Orte Württembergs in engeren Kreiſen hinreichend bekannt geworden, und verlangen um ſo mehr eine ruhige wiſſenſchaftliche Unterſuchung, da in der katholiſchen Kirche Ringseis ſein Lehrſyſtem der Pathologie und Therapie auf den Grund des kirchlichen Dogma und Cultus gebaut hat, und in einer Verſammlung würtembergiſcher Aerzte auf das Studium und die Benützung „der ſympathetiſchen Kur und ihrer Heilmittel“ gedrungen worden iſt *). — Endlich gedenken wir noch der magnetiſchen Heilungen, welche von Meßmer um 1773 begonnen, von d'Eſlon in Paris fortgeſetzt und um 1784 durch die Unterſuchungen einer wiſſenſchaftlichen Commiſſion, na-

*) Der Vortrag wird, ſoviel uns bekannt, im Drucke erſcheinen. — Der Vortragende, einer der tüchtigeren Aerzte, nahm keinen Anſtand zu erklären, daß er ſich bei dieſer Heilart der „heiligen 3 Namen“ zu bedienen pflege.

mentlich Jussieu's zur Thatsache erhoben worden sind. Dieses Heilprincip, das früher so gut als irgend eines zu den Erzeugnissen des Aberglaubens gerechnet wurde, hat mit dem Aufschwung der Naturphilosophie eine unerwartete Bedeutung erlangt, ist durch Ennemoser in seiner Beziehung zur Natur und Religion wissenschaftlich dargestellt und bereits Eigenthum der gesunden Medicin geworden. Für unsere Aufgabe ist die Sache darum noch besonderer Aufmerksamkeit zu empfehlen, weil Meßmer das magnetische Fluidum für die Ursache des allgemeinen Zusammenhangs unter den Naturkörpern, ebendarum auch den Heerd aller Krankheiten genommen und behauptet hat, wie nur eine Natur, ein Leben und eine Gesundheit, so gab es auch nur eine Krankheit, ein Heilmittel und eine Heilung, — ein Satz, dessen genaue Verwandtschaft mit dem religiösen Principe der Pathologie und Therapie von selbst in die Augen fällt. Im Uebrigen erinnern wir zum Schlusse, wie hier, im Gegensatze zu dem oben bemerkten Gange, der Mysticismus seine Schranken durchbrochen und den Weg in die eigentliche Wissenschaft gefunden hat. —

Wir haben bis hieher vorzugsweise den Entwicklungsgang der Medicin verfolgt, und darüber die Geschichte der Theologie und Philosophie aus den Augen verloren. Es wird daher nöthig sein, diese mit Einigem nachzuführen und wir werden dabei Veranlassung nehmen, auch nach der Stellung zu fragen, welche die Wissenschaft gegenüber von dem Begriffe des Irrthums eingenommen hat. In der Lehre von der Krankheit zunächst hat die altkirchliche und nach ihr die scholastische Speculation, unter Anderen Augustin und Thomas von Aquino, die ursprünglich christliche Anschauung weiter ausgebildet, nach welcher die Krankheit mit allem, was als eine Störung der anerschaffenen Vollkommenheit gelten konnte, aus dem Sündenfall abgeleitet wurde, und die Reformationsperiode konnte ihrem Principe gemäß ebenfalls nur diese Richtung einschlagen. Beweisstellen für die letztere geben Luthers Werke in großer Zahl an die Hand, (z. B. X, p. 149. zur 7. Bitte des V. U. vgl. mit VII. 104. ed. Walch); wiewohl er ferne davon ist, die natürliche Ansicht und Behandlung

ganz auszuschließen; und in Beziehung auf den Irrthum XI, 224. VI, 85 u. ſ. w.). In den philoſophiſchen Syſtemen hingegen iſt zwar neben dem Böſen des ſinnlichen und ſittlichen Lebens von dem Irrthume öfters die Rede; aber in der Regel wird er nur in ſeiner concreten Erſcheinung gewürdigt (die „Irrthümer"), in ſeinem tiefſten Urſprunge gar nicht, oder nicht vollſtändig erkannt. Carteſius z. B. fußt weſentlich auf der vorausgeſetzten allgemeinen Thatſache des Irrthums, zunächſt des ſinnlichen, und beginnt daher mit der Forderung des Zweifels an alle dem, was man bisher als wahr angenommen. Auch iſt er der Meinung, daß unſre Irrthümer ihren Grund in dem Willen haben, vermöge deſſen wir den uns dargebotenen Vorſtellungen Beifall ſchenken, ehe wir ſie klar erkannt haben, — ſo daß wir alſo durch den Mißbrauch unſrer Willensfreiheit, die er für eine ausgemachte Sache hält, in den Irrthum geſtürzt wurden. Er ſteigt ſogar noch tiefer hinab, und findet die Quelle ſo viel zäher Vorurtheile, an denen wir leiden, darin, daß der Geiſt während der früheſten Jugendzeit in den Körper gleichſam verſenkt ſei und von da wohl klare, aber keine deutlichen Vorſtellungen mitbringe. Allein die letztgenannte Erklärung ſchiebt die Schuld dem Leibe zu, und würde folgerichtig in einer platoniſchen Anſicht von demſelben endigen, und die erſte geht nur bis an die Schwelle der Hauptfrage, ſofern es ſich nun erſt fragte, wie jene verkehrten, den Irrthum immer auf's neue erzeugenden Bewegungen in dem Willen erklärbar werden. Und an demſelben Mangel der unbegriffenen Vorausſetzung des herrſchenden Irrthums leiden, bei aller Verſchiedenheit des Standpuncts im Einzelnen, die ſpeculativen Syſteme von Spinoza und Hegel. Denn Spinoza will zwar dem menſchlichen Geiſte im Zuſtande des natürlichen Bewußtſeins nur eine verworrene und mangelhafte Erkenntniß zugeſtehen, hat aber bei ſeinem percipere ex communi naturae ordine nichts mehr und nichts weniger im Auge, als die ſinnliche Anſchauung und ſagt ausdrücklich: falsitas consistit in cognitionis privatione. Etwas befriedigender lautet die Definition der Krankheit in Hegels Encyklopädie: ſie ſei das in ſeiner Beſonderheit verharrende, in der-

ſelben ſich als allgemein ſetzende Leben eines einzelnen Momentes des geſammten organiſchen Lebens. Allein die immanente Bewegung des Begriffs, in der er ſich ſelbſt dirimirt und aus dem Widerſpruche mit ſich ſelbſt wieder in die Einheit mit ſich ſelbſt zurückkehrt, dieſe Hegel'ſche Grundanſchauung, auf welche auch die obige Definition geſtützt iſt, leidet keine Auslegung derſelben, nach welcher die Krankheit mehr wäre, als eine bloße Negation, ein Durchgangspunct des Lebens. Und noch weniger iſt bei Hegel eine univerſelle und abſolute Betrachtung des Irrthums zu ſuchen, da der ganze Proceß des wahren Erkennens, wie er in der Phänomenologie entwickelt iſt, in der dialektiſchen Auflöſung des ſinnlichen Scheins und der Widerſprüche des reflectirenden Verſtandes durch die abſolute Vernunftthätigkeit — aufgeht. Dagegen hat Schelling in ſeiner Freiheitslehre, obgleich nicht in der Form des dialektiſchen Gedankens, die Sünde wie die Krankheit als ein Poſitives erfaßt, und die weſentliche Gleichheit beider näher charakteriſirt. Da nämlich, wie Schelling ſagt, der Wille der Natur mit dem Willen der Liebe in Gott unzertrennlich Eins, im Menſchen dagegen trennbar iſt: ſo kann bei dem Menſchen das erſtere Princip aus ſeiner Unterordnung und bloß relativen Unabhängigkeit heraustreten und ſich als Particularwille dem Univerſalwillen, d. i. dem göttlichen entgegenſetzen. Iſt auf dieſe Weiſe der Wille aus dem Centrum gewichen, ſo gerathen die Kräfte in Unordnung und der Particularwille geſtaltet aus den unordentlichen Lüſten und Begierden ein eigenes, aber falſches, lügenhaftes Leben, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß, fügt er dann hinzu, bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt actualiſirt, oder der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centrum verläßt und in den Umkreis tritt. Und auch die Particularkrankheit entſteht nur dadurch, daß das, was ſeine

Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Sind wir nun gleich nicht gemeint, diese Worte Schelling's, wie sie sind, als die Grundlage jeder wahrhaft speculativen Lehre von der Sünde und der Krankheit auszugeben, um so mehr, da wir die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung im menschlichen Geiste deutlicher ausgesprochen zu sehen wünschen: so ist doch nicht zu bestreiten, daß hiemit die Richtung des Philosophirens vorgezeichnet ist, in welcher eine befriedigendere Lösung unsrer Aufgabe erreicht werden kann. Denn nur wo man jene beiden Erscheinungen und was dazu gehört, in ihrer Positivität und in ihrem gemeinsamen Grunde aufzufassen strebt, wird dem tiefsten Bewußtsein des Menschen in Beziehung auf dieselben Genüge gethan. Zu dieser Ueberzeugung dürfte schon ein Blick auf die von uns angeführten Thatsachen des Lebens und der Wissenschaft hinleiten, wenn wir sie hier am Schlusse noch zu einem Totaleindrucke zusammenfassen. Den Grundsatz nämlich werden wir unbedingt geltend machen dürfen: Eine Vorstellung, welche durch alle Zeiten hindurch als ein Bestandtheil des allmeinen Denkens erscheint, und aus demselben nicht nur in die Grundsätze des thätigen Lebens, sondern auch in die Wissenschaft übergangen ist: der muß etwas Wirkliches zu Grunde liegen. Die speculative Wissenschaft aber hat das Was? und Wie? dieser Wirklichkeit zu ermitteln. Nun hat uns schon jene flüchtige Umschau in der Geschichte dargethan: daß von jeher Sünde und Krankheit in einen inneren Zusammenhang mit einander gesetzt worden sind, und zwar so, daß diese die Folge von jener wäre, ihre Zusammengehörigkeit aber auf eine jenseits der Individualität liegende Thatsache zurückgeführt werden müßte. Diese Anschauung ist zwar nicht bleibendes Eigenthum der Philosophie geworden; aber sie hat sich doch gerade in den Perioden am stärksten geltend gemacht, wo die Wissenschaft überhaupt den bedeutendsten Umschwung erlebte: in der ersten Zeit der christlichen Offenbarung und im Zeitalter der Reformation. Somit ist die philosophische Wissenschaft genöthigt, dieselbe kritisch und speculativ zu behandeln. Und möchte immerhin die Lehre von der Sünde

für ſich in die Ethik, die von der Krankheit für ſich in die Medicin verwieſen werden: für die Erörterung der innerlichen Einheit beider wäre doch kein anderer Ort als die Anthropologie. So kommen wir auch von Seiten der allgemeinen Geſchichte dazu, die Lehre von der Sünde und Krankheit für einen weſentlichen Beſtandtheil jener Wiſſenſchaft zu erklären, wie wir dieß oben gethan von Seiten des Begriffs der Sünde und Krankheit einer — und der Anthropologie andrerſeits. In welcher Weiſe aber der hier geſtellten Forderung zu genügen, und was für die Wiſſenſchaft überhaupt von einer ſolchen Erweiterung und Vertiefung jener einen Disciplin zu erwarten wäre: das hoffen wir in der Folge noch des Näheren zeigen zu können.

Bemerkungen für eine Einheit des subjectiven und objectiven Idealismus.

Von

J. Schwarz *).

Man betrachtet es von vielen Seiten als ein völlig unfruchtbares und eitles Beginnen, sich jetzt noch mit philosophischen Fragen zu beschäftigen, und sieht von eben dorther die Philosophie als eine Bestrebung des menschlichen Geistes an, die keine Zukunft mehr habe. Ueber diesen Mißcredit, in welchem die Philosophie gegenwärtig steht, soll hier jedoch keineswegs geklagt werden; wir wollen vielmehr nur an Diejenigen appelliren, welche sich in der bezeichneten Weise über Philosophie und philosophische Bestrebungen vernehmen lassen: wir wollen sie an die Gewalt erinnern, welche sie, wie Alle, die das Denken in sich verstopfen möchten, gegen sich selbst anwenden müssen, um sich dem Einflusse desselben, und somit der Philosophie zu entziehen. Sie legen nicht nur dadurch, sondern auch durch den weitern Umstand, daß sie unwillkührlich selbst immer wieder in's reine Denken zurückfallen, das stärkste Zeugniß dafür ab, daß gerade von ihnen etwas unternommen wird, was dem innersten Wesen des Menschen widerstrebt. Zudem ist ihnen selbst, ob es ihnen nun angenehm ist oder nicht, durch den historischen Boden, auf dem sie stehen, die Macht des Denkens so sehr in Fleisch und Blut

*) Verfasser der Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung; Ulm 1846.

übergegangen, daß ein dieser Macht schlechthin entgegenstrebender Versuch sogar äußerlich keine Berechtigung aufzuweisen hätte, wenn nicht die philosophischen Zustände der letztvergangenen Zeit Anhaltspuncte dafür an die Hand gäben. Daß sie an diesem Gegensatze die eigentliche Grundlage ihrer Existenz haben, fühlen jene auch ganz wohl; sie halten deßhalb auch, obwohl in polemischer Weise, um so fester an dem, welchem sie sich entgegensetzten.

Wir sind weit entfernt, die Reaction gegen das freie Denken, die Philosophie, wie solche in den letzten Jahren hervorgetreten ist, und wie sie auch jetzt noch nicht ganz in das Gebiet der Vergangenheit gehört, für die rein grundlose oder willkürliche Wirkung Einzelner zu halten; sie ist vielmehr letztlich begründet in den vielfachen Verkennungen, welche das Wesen des Geistes und mancher seiner Güter in der herrschenden Schule fand. Darüber könnte man sich nun zwar mit Recht beschweren, daß man statt diese Schule allein im Auge zu behalten, die Philosophie schlechthin mit ihr identificirte. Aber es war auch die herrschende philosophische Schule, und insofern repräsentirte sie äußerlich damals die Philosophie selbst, welche den Gegnern zu jenem Vorwurfe Anlaß genug gab. Hat doch die fragliche Schule nicht kurze Zeit hindurch und mit nicht geringer Kraft verkündet, daß im Hegel'schen Systeme die Vollendung der Philosophie gekommen sei; dürfen wir uns nach diesem Vorgange wundern, wenn die Gegenüberstehenden heute noch rufen: Hegelianismus mit allen seinen — wahren sowohl, als bloß vermeinten — Consequenzen sei das nothwendige Resultat alles Philosophirens, und weil dieses, darum gar keine Philosophie! Und während die Schule die Waffen der Kritik schärfte und gegen alles Andere mit eiserner Beharrlichkeit anwandte, befand sie sich selbst ganz sicher und ruhig hinter den Mauern des Systems, das allein als makellos und unangreifbar galt. — Das Blatt hat sich gewendet und das gerade Gegentheil hiervon ist eingetreten. Die Hegel'sche Schule mußte es sich gefallen lassen, an sich selbst das negative Moment des dialektischen Processes, in dem sich nach ihrer Lehre die Welt bewegt, in so vielfacher Beziehung zu erfahren. Hiemit soll keineswegs scha-

denfroh auf das Schicksal der Hegel'schen Philosophie und Schule herabgesehen werden, das eher einen ächt tragischen Charakter hat; aber so sehr es unser Staunen erregen muß, wie tief diejenigen, die von der höchsten Region des Geistes aus die Welt bilden und lenken zu müssen glaubten, heruntergeworfen worden sind, so sehr ist es doch zugleich eine unabweisliche Forderung und zwar gerade an die Philosophie, diese Thatsache mit klarem Auge zu erfassen, und sie als nothwendiges Glied in der fortschreitenden Entwicklung des Geistes zu begreifen. Geschieht dieß, dann kann man auch um so zuversichtlicher hoffen, daß als Ziel des ganzen Processes eine schönere und tiefere Einigung nicht ausbleiben wird. Jenes Geschick der Hegel'schen Philosophie stellt sich als nothwendig und natürlich dar, wenn man die bedeutenden Mängel des Hegel'schen Systems zusammenhält mit der großen Tiefe und Wahrheit, aus welcher die Grundidee desselben hervorgegangen. Je mehr es kraft dieser Eigenschaften den Geist erfaßte und mit gewaltigen Banden festhielt, eine um so stärkere Erhebung desselben bedurfte es, wenn er sich davon wieder losreißen wollte. Wer daher in Verkennung der großen Bedeutung des Hegel'schen Systems die Gewalt, welche es lange Zeit inne hatte, für etwas bloß Zufälliges halten würde, der würde die wahren Verhältnisse der Dinge nicht weniger verkennen, als vordem die Hegel'sche Schule, und wer das Denken in seiner vollen Reinheit und Gewalt für ein bloßes nothwendiges Uebel ansieht, der befände sich in einem viel traurigern Irrthume als der, welcher, sich im sicheren Besitze einer die Geister bannenden Lehre glaubend, nicht sieht, wie ihm allmälig der Boden unter den Füßen wankend wird. Wenn aber die Ansicht ausgesprochen wird, daß der Philosophie gerade für unsere Zeit das schöne Loos gefallen sei, Friede und Versöhnung in das zerrissene Reich des Geistes zu bringen, so müßte diese nach der Meinung Vieler jedenfalls in noch weiter Ferne stehen. Die Menschen, sagt man, beschäftigen sich jetzt mit praktischer Lösung ihrer Fragen, und es sei daher noch weit bis dahin, wo die Philosophie wieder eine Rolle zu spielen Aussicht habe. Mit dieser

Ansicht könnte man sich nun zwar eher verständigen, als mit jener, welche der Philosophie allen Lebensfaden abgeschnitten glaubt; aber so sehr auch der erste Anschein für die erste dieser beiden Meinungen zu sprechen scheint, so werden dennoch auch hier noch die Dinge trüber geschaut, als sie dem wahren Sachverhalte nach sind. Es läßt sich zwar allerdings die Richtung auf die praktische Lösung der Fragen, welche die Menschheit bewegen, als vorherrschende Neigung der Zeit nicht läugnen, aber man hat doch bereits und von vielen Seiten her die Erfahrung gemacht, daß eine Lösung in jener Weise nicht ganz und nicht auf bleibende Art möglich ist, so lange nicht ein tiefer, Alle gleich einigender Grund gewonnen ist, daß der Geist über den Kämpfen, die er auf allen seinen Gebieten gegenwärtig so heftig führt, sich selbst und sein tiefstes Wesen, eher verliert, als gewinnt, wenn jene Lösung nicht auf dem Gebiete der Idee gewonnen wird. Eben dieses, sein wie seiner höchsten Güter volles Wesen wieder zu erringen, hat er sich von der Philosophie abgewendet; in jenen Kämpfen erfährt er nun immer mehr, daß er nur durch das reine und tiefe Eingehen in sich selbst und in die Wesenheit der Dinge einen festen, für Alle gleich geltenden und Alles umfassenden Boden, von dem aus also auch die übrigen Streitpuncte ihre wahre Entscheidung finden müssen, erlangen kann. Jenes reine Eingehen in sich selbst und in das Wesen aller Dinge, ist aber nichts Anderes, als Philosophie.

Der Verkennung gegenüber, welche der Geist in dem Hegel'schen Systeme so vielfach fand, wurde schon längst die Forderung eines Lebensbodens — sei es nun, daß dieser Ausdruck gerade gebraucht werde, oder nicht — als Wesentliches aufgestellt, und man hat mit diesem längere Zeit hindurch, nicht ohne Erfolg, die Angriffe der Negation vom Hegel'schen Standpuncte aus zu entkräften gestrebt. Ja, wie man auf die Kraft jenes Begriffes sich heutzutage noch gar häufig stützt, so hat man sie auch mehr und mehr gegen jede reine und freie wissenschaftliche Grundlage anwenden zu können geglaubt. Es wäre Thorheit, zu läugnen, daß der Mensch

eines solchen Lebensbodens bedürfe, einer Grundlage, auf der er selbst mit allen seinen wesentlichen Eigenschaften und Bedürfnissen erhalten ist und festzustehen vermag, und aus der ihm zugleich die wahre Kraft und Frische des Lebens strömt. Diese zwei Momente sind in jenem Ausdrucke enthalten, und betrachten wir demgemäß die jetzigen geistigen Zustände, wie sie sich eben aus der Erhebung des Geistes über die Hegel'sche Philosophie hinaus gebildet haben, so kann es zwar keinem Zweifel unterliegen, daß hierin der Geist Fortschritte gemacht hat, daß eben das bestimmtere Suchen einer absoluten genügenden Grundlage ein bedeutender Fortschritt ist. Aber demungeachtet muß behauptet werden, daß über dem Suchen nach einer solchen Grundlage meistens das nicht gehörig beachtet wurde, ob sie auch genüge, um das wahrhafte menschliche Leben in seiner ganzen Fülle daraus hervorgehen zu lassen. So ist es gekommen, daß heutzutage das Leben in seiner Fülle sich neben und außer die Grundlage, die man als die vollendete gefunden zu haben glaubt, stellt, daß ein Zwiespalt zwischen beiden, die doch auf's Innigste zusammengehören, entstanden ist, der in vielen und nicht unwichtigen Rücksichten ebenso unheilvoll und unerquicklich ist, als derjenige Zustand, welchem man zu entgehen suchte. Es ist auch dieß ganz natürlich, daß von jenen zwei Momenten, welche in dem, was die Bezeichnung „Lebensboden" besagen will, enthalten sind, das eine mit dem andern steht und fällt, keines ohne das andere volles und ungetrübtes Bestehen hat. Die angeführten beiden Momente erweisen sich aber endlich von selbst als die des Allgemeinen und Einzelnen, und wenn wir hieran einige Bemerkungen über den objectiven und subjectiven Idealismus in Beziehung auf eine Einheit beider anknüpfen, so glauben wir mit dem Bisherigen theils bewiesen zu haben, wie nöthig auch für das Leben weiteres Forschen im reinen Gebiete des Geistes immer noch ist, theils wie gerade die gegebene Fassung des in der Wissenschaft zu Erstrebenden mit der zuletzt angeführten Hauptfrage des Lebens zusammentrifft.

Gegenüber der einseitig überwiegenden substantiellen An-

ſchauung, welche dem Hegel'ſchen Syſteme eigen iſt, hat man vor längerer Zeit Leibnitzen's Philoſophie hervorzuholen und in's Feld zu führen geſtrebt, ein Heilmittel, welches freilich allein nicht ausreichte, da das beſagte Syſtem ja das Princip des Spinozismus nicht zu überwinden vermocht hat, ſondern zu dieſem nur das andere Extrem iſt, ähnlich wie der ſubjective Idealismus zum objectiven. Demungeachtet war es ein richtiges Gefühl, das dahin leitete, die Manen jenes Philoſophen heraufzubeſchwören, da er gerade der alles Einzelne erdrückenden ſubſtantiellen Grundlage gegenüber die Individuation als Höchſtes und Erſtes hervorgehoben hat. Zeigte ſich jedoch jene Erneuerung nicht allein als hinreichend, ſo offenbarte ſich hierin nichts Anderes, als das, daß, ſo wenig die Einzelnheit verkannt und als etwas bloß Untergeordnetes betrachtet werden darf, ebenſowenig auch das Allgemeine ein Macht- und Inhaltsloſes iſt. Die entgegengeſetzten beiden Anſchauungsweiſen, wie ſie ſich im objectiven und ſubjectiven Idealismus am Entſchiedenſten ausgebildet und zu großartigen Syſtemen geſtaltet haben, laſſen ſich aber auf's Kürzeſte und Schärfſte wohl in folgenden Sätzen ausdrücken *). Im objectiven Idealismus iſt das Allgemeine das ſchlechthin Dominirende und Seiende, im ſubjectiven das Einzelne; wie daher im objectiven Idealismus von dem Allgemeinen das Einzelne ſchlechthin geſetzt wird, dieſes nur durch jenes und in jenem Beſtehen hat, ſo wird umgekehrt im ſubjectiven Idealismus, im Gegenſatz zum objectiven, das Allgemeine vom Einzelnen ſchlechthin geſetzt, hat ſein Beſtehen nur durch dieſes und in dieſem. Im erſtern Falle hat das Einzelne nur Scheineriſtenz neben dem Allgemeinen, im zweiten das Allgemeine nur Scheineriſtenz neben dem Einzelnen.

Der eben ausgeführte Gegenſatz ſtellt ſich weiter unmittelbar

*) In Beziehung auf das zunächſt Folgende, ſowie auf alles Uebrige, verweiſt der Verfaſſer auf ſeine Schrift: „Ueber die weſentlichſten Forderungen an eine Philoſophie der Gegenwart und deren Vollziehung," als Ausführung des hier Angedeuteten.

dar als der des allgemein Gesetzmäßigen und des in sich rein Selbstständigen und so auch aus sich Selbstthätigen, oder als der Gegensatz der Entwicklung und der That. Die That ist als solche das Einzelne, die Entwicklung das Allgemeine. Ist nun das Ich bloß das sich Entwickelnde, ist es schlechthin hingegeben an die Entwicklung, und hat es höchstens das Vorrecht, die Entwicklung als die seinige zu wissen, so ist damit die That vernichtet; setzt aber das Ich die Entwicklung schlechthin aus sich, ist Alles nur seine reine That, so ist damit die Entwicklung vernichtet, und das Ich hat höchstens den Vorzug, sein Thun als einheitliches anzuschauen. Wenn daher dort die strenge Nothwendigkeit herrscht, so waltet hier die willkührliche Freiheit. Daß aber beide Momente nothwendig zusammengehören und in Einheit sein müssen, erhellt schon aus der Geschichte des Fichte'schen Systems als des vollendeten subjectiven Idealismus, wie aus der des Hegel'schen Systems als des vollendeten objectiven Idealismus. Fichte, d. ä., hat sich in seiner spätern Periode ebenso in den objectiven Idealismus gestürzt, wie die junghegel'sche Richtung sich in den subjectiven. Bei dieser ist die Entwicklung der Welt von der Selbstbewegung des Begriffs aus zur schlechthinigen That des Ich geworden, wie bei Fichte das Ich von seiner schlechthinthuenden Natur zur schlechthinigen Hingabe an das Absolute gekommen war.

Nach einer andern Seite hin stellt sich der auseinandergesetzte Gegensatz zwischen Entwicklung und That dar, als der zwischen Anschauung und That. Es ist zwischen beiden Betrachtungsweisen nur der Unterschied, daß dort das Subject der Entwicklung und des Thuns rein für sich, hier als Glied des Weltganzen in seiner Beziehung zu diesem festgehalten wird. In der letztern Weise ist es nun die That, durch welche der Mensch über den bloßen Naturproceß sich hinausstellt, die Anschauung, durch welche er sich als Glied des Universums weiß. Der Mensch ist seinem vollen Wesen nach beides in Einem, Glied des Universums und dennoch dabei über den bloßen Naturproceß hinaus, und es ist so durch das begreifende Denken eine Einheit zu finden,

in der beide Momente nicht so zusammenschmelzen, daß keines mehr in seiner vollen Eigenthümlichkeit ersteht, sondern eine solche, in welcher sie sich selbst in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit als organische Gliederungen darlegen. Wenn der objective Idealismus jenes im Begriffe der Anschauung Enthaltene einseitig hervorhebt, so verfährt der subjective Idealismus ebenso mit dem Begriffe der That.

Diese Verhältnisse culminiren aber in dem des Unendlichen und Endlichen. Natürlich gilt auch bei diesen Begriffen, was bei den vorhergehenden, daß nämlich weder beim objectiven, noch beim subjectiven Idealismus einer jener Begriffe ganz fehlt, sondern daß immer nur einer über den andern überwiegt und ihn nicht zu seinem wirklichen Rechte kommen läßt, vielmehr in sich fast durchaus absorbirt und nur als bloße Erscheinungsform von sich setzt. So hat beim objectiven Idealismus das Endliche bloße Scheinexistenz neben dem Unendlichen, beim subjectiven Idealismus, wie sich unten noch an einigen Beispielen zeigen wird, das Unendliche bloße Scheinexistenz neben dem Endlichen.

Alle diese einander entgegengesetzten Puncte so zu vermitteln, daß jeder derselben neben der Einheit in der ihm zukommenden Berechtigung erhalten bleibt, kann als der Charakter des Reiff'schen und des neuesten Schelling'schen Systems angesehen werden. Haben wir nach Reiff in der schlechthinigen Hingabe die schlechthinige That, oder (was der Verf. in seiner oben angeführten Schrift näher entwickelt hat) den objectiven Idealismus unmittelbar als den subjectiven, so läßt sich in ähnlicher Weise der Grundgedanke der Schelling'schen Philosophie der Offenbarung, abgesehen von ihrem dogmatischen Charakter, dahin bestimmen, in der schlechthinigen That die schlechthinige Hingabe zu haben. Das Thun ist nach diesem Systeme das Absolute, Gott ist actus purus, und das Werden in Gott selbst, sowie der ganze Offenbarungsproceß stellt für die rein philosophische Betrachtung der Sache sich als das Bestreben dar, vom schlechthinigen Wollen aus das Reale zu erreichen.

Diesen und andern Bestrebungen nach Gestaltung eines philo-

sophischen Systems sind auch kritische Beleuchtungen des objectiven Idealismus, zunächst des Hegel'schen Systems, zur Seite gegangen, die, wenn sie auch nicht gerade das Ganze in einem Brennpuncte zusammenfaßten, dennoch gewichtige Bollwerke des Systems mit Glück angriffen. Es kann in dieser Beziehung unter Anderem besonders auch dem Vorwurfe, daß dort die qualitativen Unterschiede zu verschwinden drohen, die Idee nie real werde, Triftigkeit nicht abgesprochen werden. Hierauf gestützt sind gegen jene Weltanschauung alle die positiven Bestrebungen aufgetreten, welche die letzten Jahre charakterisiren. Von dieser Seite aus pflegt man sich nun vor Allem auch auf Thatsachen des Bewußtseins zu berufen und Hegel Nichtachtung solcher vorzuwerfen. Aber so gewiß Letzteres nicht ohne Grund ist, ebenso gewiß ist, daß Hegel manche jener Thatsachen und besonders die große Thatsache des Denkens wieder hervorgehoben und in ihr Recht eingesetzt hat. Hegel kann auch schon vermöge des Zusammenhangs seines Systems mit den früheren solcher Thatsachen, nicht baar und ihnen nicht schlechthin fremd sein. Freilich ist nun die absolute Selbstmacht des Denkens und ihr gegenüber die niedrige Stellung der Thatsachen des Bewußtseins bei Hegel wohl geeignet, die Männer der That gegen sich aufzustacheln, obgleich dieß sicherlich nicht die geringste Frucht der Hegel'schen Lehre ist, daß durch sie wieder Boden auch für die That gefunden worden ist. Aber ebenso nahe liegt jenen die Gefahr, daß auch sie Thatsachen des Bewußtseins auf der Seite liegen lassen, und indem sie die substantielle Anschauung des Seins gänzlich von sich weisen, könnte es ihnen geschehen, daß sie sich allzusehr in die Luft erhöben.

Die Thatsachen des Bewußtseins sind letztlich nichts Anderes, als die Momente in der Entwicklung des Geistes, und so sind sie ein Gemeinsames, das sich in und mit dem Wesen des Geistes, theils rein von diesem aus, theils in seiner Beziehung zur Außenwelt nothwendig ergibt, das sich also aus eben diesen Ursachen auf der betreffenden Stufe des geistigen Lebens und bei der betreffenden Veranlassung, wenn auch mehr oder minder ausgeprägt,

mit dieſen oder jenen individuellen Modificationen, in jedem Menſchen findet. Weil aber ſo hier das objective Element noch ganz verſchmolzen iſt mit dem ſubjectiven und dieſes mit ihnen, das ſubjective Element ſelbſt hier noch das unmittelbare mit Zufälligkeiten behaftete iſt, ſo wäre es, wie leicht erſichtlich iſt, ganz verkehrt, ſein ſubjectives Bewußtſein, die Thatſachen, die daſſelbe allerdings in ſich erfahren mag, für den abſoluten Maaßſtab der Wahrheit zu halten. Vielmehr muß das, was das eigene innere Leben und Bewußtſein bietet, nicht nur ſelbſt durch das Denken klar erfaßt, ſondern auch im Verhältniß zu den übrigen Momenten des geiſtigen Lebens betrachtet werden. Ebendaher iſt auch längſt eine bloße Berufung auf Thatſachen des Bewußtſeins als in der Wiſſenſchaft unzuläßig erkannt; gültig und der richtige Weg iſt nur, von den behaupteten Thatſachen des Bewußtſeins aus auf das Leben und Weſen des Geiſtes überhaupt zurückzugehen und dieſes genauer unterſuchend dasjenige Moment, welches die fragliche Thatſache enthalten ſoll, beſonders auch negativ durch Nachweiſung einer Lücke oder eines Widerſpruchs in dem bisherigen Begriffe, als Folge des Mangels jenes Moments, und ſo das Weſen des Geiſtes mitconſtituirend nachzuweiſen und den Begriff des Geiſtes ſelbſt in Folge davon tiefer und vollſtändiger zu beſtimmen.

Als hauptſächlichſte, obwohl in der eben geforderten Weiſe noch wenig begründete Thatſache des Bewußtſeins pflegt man — und nicht mit Unrecht — die Macht des Willens gegen den objectiven Idealismus geltend zu machen, ſofern dieſem der Wille nur als eine Daſeinsweiſe des Denkens erſcheint. Faſt ganz ſo verfährt umgekehrt der ſubjective Idealismus mit dem Denken, und es fehlt auch nicht an ſolchen, die in letzter Zeit ebenſo einſeitig zum Wollen als der unendlichen Quelle geflohen ſind und ſich zum Theil ſogar nicht geſcheut haben, von bloßer Relativität des Denkens zu ſprechen und deſſen in grauſer Verhöhnung des Geiſtes zu ſpotten. Gewiß müßte eine ſolche Richtung zum Wenigſten ebenſoſehr, als die Conſequenzen des objectiven Idealismus, in ihren Folgen für das geiſtige Leben zerrüttend ſein. Daß aber

der objective Idealismus das Denken, der subjective Idealismus den Willen als das Substantielle des Geistes behauptet, hat seinen Grund darin, daß die allgemeine Gesetzmäßigkeit im Leben des Geistes zunächst und vorherrschend im Denken, die Freithätigkeit in derselben Weise im Willen erscheint.

Das sittliche Bewußtsein insbesondere reagirt gegen jedes philosophische System, nach welchem das Ich schlechthin gebunden ist an die Entwicklung, der Mensch nothwendig handelt, wie er handelt. Aber nicht minder ist auch dem sittlichen Bewußtsein eine Weltanschauung entgegen, durch welche es selbst der That des Ich schlechthin hingegeben, das sittliche Gesetz selbst also auch nur Product des Ich wäre. Und wie nun im objectiven Idealismus das wirkliche Sein des sittlichen Gesetzes als eines absoluten schwankend geworden ist, so ist im subjectiven Idealismus die Absolutheit desselben nicht vollkommen festgestellt. Man wende in Beziehung auf das Letztere nicht ein, daß das Sittengesetz bei Kant und Fichte auf's Stärkste in seiner Absolutheit behauptet sei. Dieß ist unläugbar, aber das Sittengesetz ist als absolutes hier eben nur behauptet, nur in und mit dem Ich vorgefunden, keineswegs aus dem Absoluten, aus Gott deducirt. Seine Absolutheit ist daher hier nicht wahrhaft sicher gestellt. Ferner könnte es scheinen, als sollte hiemit irgend einer Heteronomie in Beziehung auf das Sittengesetz das Wort geredet werden; dem ist aber keineswegs so. Das Sittengesetz bleibt auch dann noch der volle und reine Selbstzweck, wenn es seinem ganzen Wesen nach aus dem absoluten Geiste abgeleitet wird. Wie alles Andere, so kann auch das Sittengesetz seine Absolutheit nur aus dem absoluten Geiste haben; es ist daher mit diesem in ganz bestimmte Verbindung zu bringen. Als das absolute Sollen ist das Sittengesetz aus dem absoluten Geiste durch diesen gesetzt. Kraft dieser Setzung ist das absolute Sollen auch nicht mehr das rein formale; als solches muß es vielmehr letztlich nur dann gefaßt werden, wenn es bloß empirisch gefunden ist.

Nicht weniger als vom sittlichen Handeln wird ferner eine wirkliche Vereinigung der richtigen, und eine wahrhafte Vermeidung

der falschen Momente des subjectiven und objectiven Idealismus von allem Handeln des Menschen überhaupt und vom Wesen der Geschichte gefordert. Der eigentliche Nerv ist dem Handeln beim objectiven Idealismus genommen und statt wirklicher, nicht bloß scheinbarer, Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit ist es hier nur noch, wenn auch nicht eine rein mechanische, so doch höchstens vergeistigte dynamische Bewegung. Der subjective Idealismus dagegen schwellt das Handeln an zu einer schlechthinigen Macht, und einen festen Grund ihm nicht verleihend, macht er es zum überwiegend zufälligen. Die Geschichte aber wird weder von dem Principe der bloßen That, noch von dem der bloßen Entwickelung aus vollkommen begriffen. Der subjective Idealismus muß zur Geschichte etwas hinzuthun, besondere Umstände, eigenthümliche Motive der handelnden Personen, und dieß Alles mehr oder weniger zufällig eintreten lassen. Ist es nicht nöthig, solches erst hinzuzubilden, weil es selbst schon mit vorliegt, so tritt dieß wenigstens als hauptsächlichstes Agens hervor. Der objective Idealismus dagegen muß von der Geschichte immer etwas hinwegthun, nehmlich gerade jenes, was dem subjectiven Idealismus die Hauptsache ist. Wenn nun gleich nicht zu läugnen ist, daß in dem letztern Falle sich eine weit befriedigendere Geschichtsbetrachtung ergibt, als in dem erstern, so wird doch auch da der Geschichte Gewalt angethan, und Alles, was nicht geradezu in den Entwicklungsgang der Idee fällt, wird als mehr oder weniger unbegreiflich abgeschnitten.

Die Geschichte ist die Selbstverwirklichung des Geistes, wer wollte dieses nicht zugeben? Aber die Selbstverwirklichung des Geistes vollzieht sich durch dessen freie Selbstsetzung, in und mit dieser. Wir bedürfen der Macht der Entwickelung nicht weniger als der Kraft der That und umgekehrt: nur durch jene ist die Versöhnung des Geistes mit der Geschichte und das Vertrauen auf sie möglich, wie durch den Grundsatz der That dieses Vertrauen, diese Versöhnung erst lebendig ist. Das erstere Moment für sich allein ist dem objectiven Idealismus eigen, und es mangelt ihm das zweite. Dem subjectiven Idealismus dagegen ergeht es ge-

rade umgekehrt; ihm ist jene Versöhnung und jenes Vertrauen etwas Unwahres, weil ihm über der schlechthinigen Macht der Subjectivität die objective Gewalt der Entwickelung verschwunden ist. An diesem Puncte zeigt sich wieder ganz deutlich, wie, was der Wissenschaft gilt, auch dem Leben gilt, und was jene bedarf, auch das tiefste Bedürfniß der letztern ausmacht. Die richtige Anschauung des Werdens der Geschichte zu gewinnen, ist das Bewußtsein unserer Zeit ebenso bestrebt, als es sich in der Ansicht über den fraglichen Punct in schroffer Weise getheilt hat. Die Meisten haben das Vertrauen auf eine allgemeine Macht im Geschehen abgeschüttelt und glauben, nur mit der eigenen bloß subjectiven Gewalt das Ziel erreichen zu können. Je weniger sie sich aber dabei des Bewußtseins von der allgemeinen in der Geschichte wirksamen Macht ganz entschlagen können, desto unsicherer und unruhvoller müssen sie werden. Auf der andern Seite wird es denjenigen, welche auf die durch die Geschichte hindurchgehende objective Kraft allein sich stützen, schwer, diese ihre Betrachtungsweise aufrecht zu erhalten; sie müssen dazu immer und immer wieder in die innerste Tiefe des Geistes und des Grundwesens aller Dinge hinabsteigen, und je mehr sie sich wieder daraus erheben, um so stärker erfahren sie stets von Neuem, daß neben jener, in und mit ihr noch eine andere Gewalt, die subjective, in der Geschichte wirksam ist. Beide Standpuncte laufen daher auch häufig unvermittelt in einander, und eine unheilvolle, weitgreifende Verwirrung der Begriffe hat sich hieraus auch in Beziehung auf diese Seite des geistigen Lebens erzeugt.

Wenn aber so nur durch eine wahre Einheit des subjectiven und objectiven Idealismus eine richtige Erfassung des Wesens und Lebens des Geistes möglich ist, so greift dieß noch tiefer ein in die Anschauung des Seins, wenn wir sehen, wie beim objectiven Idealismus das menschliche Denken das göttliche Denken ist, und ebenso beim subjectiven Idealismus das Menschliche, hier der Wille in den hauptsächlichsten Beziehungen, an die Stelle des Göttlichen tritt. Daß dieß beim objectiven Idealismus der Fall ist, bedarf keiner besondern Nachweisung; es ist

dort nach offenem Ausspruche das menschliche Denken das Sichselbstdenken Gottes. Aber auch vom subjectiven Idealismus gilt jenes nicht minder. Der Wille des Subjects ist nach Fichte, d. ä., seiner innern Natur nach ganz absolut, wenn er auch das Nichtich als Schranke sich gegenüber hat; er selbst soll ja letztlich diese Schranke sich gesetzt haben. Und wie bei Hegel Gott nur die absolute Idee ist, so ist nach Fichte der Begriff Gottes mit dem der moralischen Weltordnung abgeschlossen. Solches nahe Zusammentreffen Hegel's und Fichte's in diesem gewichtigen Puncte ist gewiß nicht ohne Bedeutung, und es bietet dasselbe eine Instanz gegen diejenige Ansicht, welche im Fichte'schen Systeme den vollendeten subjectiven Idealismus, im Hegel'schen aber den absoluten Idealismus sieht. Kant's Philosophie wird dabei als unvollendeter subjectiver, Schelling's System als objectiver Idealismus betrachtet. Wenn man nun auch gegen die letzteren Bestimmungen nichts einzuwenden vermag, so ist doch in Hinsicht auf die ersteren durch die dort einander gegenübergestellten Begriffe nahe gelegt, daß wir in Hegel ähnlicher Weise den Vollender des objectiven Idealismus haben, wie in Fichte den des subjectiven. Zwar vermag jenes für sich natürlich noch keinen förmlichen Beweis abzugeben, aber es zeigt sich wenigstens der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung weit gemäßer, in der angegebenen Weise Fichte und Hegel parallel und ebenso in Schelling eine Parallele zu Kant zu haben, und wie in dem Systeme dieses den unvollendeten subjectiven, so in dem Systeme jenes den unvollendeten objectiven Idealismus zu erkennen. Eine solche Vorstufe für jede der genannten zwei Hauptformen des Idealismus erklärt sich aber einfach aus der Tiefe und Größe der Neugestaltung. Daß aber das über den subjectiven Idealismus und den als das Wesentliche des Geistes behaupteten Willen oben Gesagte richtig ist, dafür liefert nicht bloß das Reiff'sche System einen Beweis (der Verf. verweist hiezu auf die Kritik desselben in seiner oben angeführten Schrift), sondern auch Schelling's neueste Philosophie. In Schelling's Philosophie der Offenbarung ist Gott als Ursein, das aber wesentlich absoluter Wille ist, an

die Spitze gestellt, und sofern das Dasein, das Werden alles Daseienden durch die Potenzen in Gott und deren Spannung entsteht, scheint hiedurch die menschliche Freiheit vernichtet zu sein. War aber nach Schelling dem Menschen die Macht gegeben, die Potenzen, die in ihm in Einheit gesetzt waren, wieder in Spannung zu setzen und dadurch aus ihnen außergöttliche oder natürliche Mächte zu machen, so ist damit der Mensch, wenn auch factisch bloß der erste Mensch, an dieselbe Stelle mit Gott gesetzt, ja gerade in jenem Puncte mit einer Macht bekleidet, die größer ist als die Gottes selbst, so daß dieser erst des Offenbarungsprocesses bedarf, um das durch den Menschen zerrüttete Dasein wieder in Ordnung zu bringen.

Man hat gehofft, durch die Zürückwendung zum subjectiven Idealismus besonders auch der Religion den ihr gebührenden Platz wieder zu erringen. Schelling zumal trat auf die Arena mit vielen Erwartungen und vielen Versprechungen. Wenn aber nach ihm die durch den Sündenfall entfesselte Potenz eine göttliche ist, so ist die Einheit des Seins hiedurch schlechthin zerrissen, mit der nothwendigen Folge, daß die Rückkehr zur Einheit etwas vollkommen Magisches ist, und die Religion als etwas nur einer intelligibeln Welt Angehöriges erscheint. An diese letztere Klippe zu gerathen, sind wir überhaupt nach den religiösen Richtungen unserer Tage ebenso in Gefahr, als in der, von dem wahren Wesen der Religion zu wenig zu haben. Das wiedererwachte religiöse Leben stellte sich nothwendig in Gegensatz gegen das Hegel'sche System, für dessen Lehre über die Religion jene Erhebung in ihrer so bedeutenden Macht, also das Wesen der Religion selbst in seiner ganzen Tiefe etwas Unbegreifliches ist; und eben durch diesen Gegensatz gegen die Hegel'sche Lehre und ihre Consequenzen erscheint auch das andere Extrem, zu dem man nun auf religiösem Boden so vielfach kam, als ein ganz natürliches und nothwendiges Begebniß.

Mit demjenigen Momente, welches die Religion dem objectiven Idealismus entgegenhält, stand stets in enger Verbindung ein anderes, welches nicht weniger, als jenes, zum Gegensatz

gegen den objectiven Idealismus, besonders dessen Vollendung im Hegel'schen System, getrieben hat, nämlich der Begriff der Persönlichkeit. Der Religion war es dabei zwar hauptsächlich um die Persönlichkeit Gottes zu thun, aber es war dennoch bei dem absoluten Geiste, wie bei dem subjectiven letztlich ein und derselbe Grund, der da trieb, die Persönlichkeit für beide in vollem Maaße in Anspruch zu nehmen. Die Persönlichkeit des subjectiven Geistes konnte nun freilich die Hegel'sche Philosophie so wenig, als je eine, läugnen, aber dabei ist es dennoch geschehen, daß der fragliche Begriff in dem System keine feste Stelle fand, und nicht zu vollem, wirklichen Dasein kam. Wie aber beim subjectiven Geiste, so fand sich auch für den absoluten Geist, daß im Begriffe der Persönlichkeit der des Geistes sich vollendet, dieser darin seine Spitze hat, ein unpersönlicher Geist daher nicht wirklich und wahrhaft Geist wäre. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist daher letztlich auch keine andere, als die nach der vollen, ebendamit erst wahrhaft wirklichen Geistigkeit Gottes.

Als eine der Einwendungen gegen den objectiven Idealismus, zunächst das Hegel'sche System, haben wir schon oben angeführt, daß, wenn nun die Idee real würde, die Entwicklung, in welcher sie ihr Dasein hat, aufhören würde, und so die volle Verwirklichung der Idee ihre reine Vernichtung wäre. So gewiß nun dieser Einwurf jene Weltanschauung in seiner ganzen Schwere trifft, so leicht übersieht man doch, daß er selbst fast in ganz gleicher Weise gegen den subjectiven Idealismus gilt. Nach Fichte, d. ä., ist in unserer Thätigkeit als solcher keine Mannigfaltigkeit, das Ich für sich die absolute, reine Identität; Mannigfaltigkeit und ein bestimmter Charakter wird ihm nur durch die Beziehung auf den Widerstand. Es kann daher, wenn nicht die Bestimmtheit verloren gehen soll, nur ein in's Unendliche gehendes Hinausrücken der Schranke stattfinden. Gerade dieß, was in der vollendeten Gestaltung des subjectiven Idealismus auch offen ausgesprochen ist, hatte nun hauptsächlich über den subjectiven Idealismus hinausgetrieben, und — die Sache in ihrem tiefsten Grunde ausgedrückt — zur Erkenntniß des Absoluten als

nicht bloß äußerlich über der Welt dominirenden oder als nicht bloßen Sollens, sondern als Seins in der Welt geführt. Dieß ist der Grundgedanke des objectiven Idealismus, besonders in seiner Vollendung durch Hegel; jedoch hat sich die Grundbestimmung, wie sie nun hier gefaßt wurde, als mangelhaft und jenes, was sie selbst fordert, nicht vollständig erfüllend erwiesen. Denn auf der einen Seite ist dort dem Sollen seine Kraft genommen worden, indem es neben dem die Welt absolut Treibenden zugleich zu dem sich in gleicher Weise Treibenden wurde, und so selbst dem steten Processe anheimfiel. Ebendamit war auf der andern Seite dem Sein die Kraft des Sollens ganz gegeben, und jenes selbst die Macht des Sollens schlechthin geworden, hiemit in dem Sein über der Immanenz des Sollens das transeunte Wesen dieses zu sehr versenkt. Hegel selbst wollte zwar beides festhalten, indem er aber auf die Immanenz den hauptsächlichsten Nachdruck legte, wurde ihm das transscendente Wesen des Sollens zur reinen Selbstbewegungsform der Immanenz, während gerade umgekehrt die Immanenz aus der Selbstbewegung der Transscendenz kommt. Ebenhierauf nun gründet sich letztlich auch, daß die Idee, das Absolute als treibender Grund der Welt diese zum wirklichen und vollen Dasein der Idee in ihr führen muß. Die Erkenntniß, daß das Absolute, wenn es anders dieses sein soll, sich selbst in Wahrheit zu verwirklichen hat, hat daher auch auf's Neue dem Geiste zum Bewußtsein gebracht, daß sowohl die absolute Idee, als er selbst mehr ist, als nur dazu zu dienen, einen unendlich sich wiederholenden dialektischen Kreislauf zu bilden.

Die deutsche Wissenschaftsprache.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Caspar v. Stieler, genannt der Spate, tritt mit seinem 1692 erschienenen Sprachschatze als einer der ersten kräftigen Reinwalte unserer kernigen Muttersprache auf. „Die deutsche Sprache, sagt er, ist billig vor die vornehmste und fürtrefflichste Hauptsprache zu beehren, als welche einfach, selbsteigen, lauter und rein ist, und nicht nur Alles, was die Welt begreifet, ohne Beihülfe einer andern Sprache deutlich und vernehmlich nennen, sondern auch denjenigen Dingen, welche noch anderer Orten erfunden und erdacht werden, solch einen bequemen Namen geben kann, der sobald von dem geringsten Menschen, Weibern und Kindern, wenn sie denselben nur einmal hören, verstanden werden mag. Immer und ewig Schade ist es, daß die neugierige Unkinder ihrer angebornen Sprache einen solchen unverdienten Neid auf dieselbe werfen, und lieber Stümmel und Undeutschdeutsche sein, als der Welschen, Spanischen, Französischen und Lateinischen Flickwörter müssig gehen wollen. Man hat schon eine geraume Zeit her wider solche Neugierigkeit der Deutschen gesungen und gesagt, aber da hilft weder warnen noch weisen, ja es scheint, als wenn man wissens und willens barbarisch werden, und durch die Schande, so man der herrlichen und allerreichsten teutschen Sprache anthut, eine Gloire (denn Ruhm, Preiß und Ehre ist viel zu schlecht) erbetteln wolle. So toll und töricht geht der arme verführte Deutsche mit sich selber um; — wer

aber sich selbsten unehret, wer kann und will dem helfen? Vielmehr hat es das Ansehen, als wolle noch sogar das Uebel ärger werden, nachdem man bei fürstlichen Höfen französische Trachten, französische Geberden, französische Diener siehet und lieber französisch als deutsch reden hört. Wo es nur nicht ein Vorspuk des französischen Joches sein möchte!" Daß C. v. Stieler's Besorgniß völlig eingetroffen ist, haben wir leider nur zu gut erfahren! Der deutsche Vaterlandsinn hat zwar in den Jahren 1812—15 das französische Joch wiederum zerbrochen; wenn wir aber heute noch von unserer deutschen Wissenschaftsprache einen Schluß auf eine echtdeutsche Vaterlandliebe machen wollen, so dürfte es wohl, wenigstens hinsichts unserer Wissenschaftforscher, Gelehrten, Schön- und Zeitschriftschreiber, noch nicht gar glänzend damit beschaffen sein. Stieler's Worte gelten leider mit wenigen Abänderungen vielmehr noch heute!

Daß die Sprache unsers geselligen Verkehres und Schriftthumes an Ueberladung von fremdem Wuste kränkelt, braucht hier nicht durch besondere Belege bewiesen zu werden; fast alle unsere Schriftwerke zeugen für diese Thatsache. Wir alle leiden an dieser vaterländischen Krankheit, und versündigen uns theils mit Bewußtsein, theils aus Fahrlässigkeit noch täglich an unserer ehrwürdigen Muttersprache. Aber das sollten wir endlich beherzigen, daß eine Sünde gegen den Geist, die Gesetzlichkeit und Würde unserer uralten Muttersprache zugleich eine Sünde wider unsere Volksehre ist; daß die Reinhaltung unserer Sprache in ihrer hohen Einfalt und lieblichen Keuschheit somit eine deutsche Ehrensache ist; daß es für biedere Deutsche endlich einmal Zeit wäre, eine Ritterinnung neuerer Art zu gründen, welche für die Reinhaltung unserer Sprache von fremdem Flickwerke in die Schranken träte. Bei einem weisen und kräftigen Beginne dürfte wohl dieser Ritterorden eine reichere Wirksamkeit haben und größere Ergebnisse zu Tage fördern, als der noch in München bestehende Orden vom heil. Georg für Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria. Denn nicht die sechzehn Ahnen würden die Bedingung zur Aufnahme in diese vaterländische Innung aus-

machen; sondern ein treues, für das Wohl und die Ehre des Vaterlandes glühendes Gemüth, und ein redliches Wollen und Wirken für Reinhaltung unserer Muttersprache wären die einzigen Anforderungen an alle gebildeten Männer deutscher Zunge. Es kann nicht geläugnet werden, daß die allgemeine leichtsinnige Versäumung dieser heiligen vaterländischen Aufgabe, seit C. v. Stieler bis heute beschämend für uns ist. Doppelt beschämend muß es aber für uns sein, daß selbst der gerechte Tadel, ja selbst nicht einmal der wohlverdiente Spott fremder Schriftsteller, uns nicht von dieser fortwährenden Entweihung unserer herrlichen Muttersprache heilen konnte! Jener Tadel z. B., welchen vor etwa vier Jahrzehnten der Franzose Promonval gegen unsere Väter aussprach, der sollte uns heute noch das Blut in die Wangen treiben. „Sehr viele Deutsche, sagt er, mischen ohne daran zu denken, einer jeden Redensart irgend ein französisches oder lateinisches Wort ein. Das Lächerlichste dabei aber ist, daß dieser Gebrauch so allgemein ist, daß sich nur noch sehr zart fühlende Personen dadurch beleidigt fühlen!" Kolbe, der in seiner Schrift über den Wortreichthum der deutschen und französischen Sprache obigen Tadels erwähnte, fügte folgende Bemerkung bei. „Einmal fremde Worte für Allgemeinbegriffe und fremde Endungen angenommen, findet dann gar keine Grenze mehr statt. Denn wer hier wie in allem Schlechten über die erste Scham hinaus ist, der kennet überall keine hemmenden Zügel mehr. Es gibt kein anderes gebildetes Volk, bei dem ein solches Gesudel sich auch nur als möglich denken ließe!"

Friedrich Leopold Graf v. Stolberg verglich im vaterländischen Museum (1810. S. 515—530) die Fremdwörter seelenlosen Mumien, welche wir, wenn volles Leben in unserm geistigen Verkehre sein soll, sobald als möglich entfernen müßten. Jedenfalls sind sie einigermaßen für uns todte Laute, bei deren Anhörung man oft etwas Unrichtiges oder wenigstens doch Einseitiges denkt, und in welche man gewöhnlich etwas Willkürliches beimischen wird. Daher die gar nicht auffallende Erscheinung, daß ein und dasselbe Fremdwort in unserer barbarischen Philo-

sophensprache, wie ich dieses in meiner jüngsten Abhandlung über Krause's Philosophie bei dem Fremdworte „Pantheismus" (B. XV. S. 100) nachwies, sogar Entgegengesetztes bezeichnet; so daß selbst der Mann von Fach sich beinahe genöthigt sieht, wie dieses namentlich bei der Hegel'schen Philosophie vielfach der Fall ist, für das Verständniß eines tiefern Denkens ein eigenes Wörterbuch anzulegen. Welcher fremde Urdenker vermöchte wohl die Kant'sche, Fichte'sche, Schelling'sche, Hegel'sche ꝛc. Wissenschaftsprache zu verstehen, ohne sie eigens aus den Schriften dieser Denker zu erlernen? Noch viel weiter gehen leider die naturforschenden Schriftsteller (als ein sprechendes Beleg vergleiche man nur R. Wagner's physiologisches Wörterbuch), die nicht selten ganz muthwillig unsere würdige Muttersprache durch Einmischung ganz unnöthiger Fremdwörter entweihen; welche letztere doch von unseren Frauen und allen nicht in höheren Schulen Gebildeten, mithin von dem bei weitem größten Theile unsers Volkes, gar nicht verstanden werden. Dieses babylonische Sprachgemisch, welches uns völlig in die Zeiten vor Gottsched zurückzustürzen droht, ist ein Hauptgrund, daß unsere Wissenschaftforscher und ihre Leistungen so wenig volksthümlich sind, und theilweise auch davon, daß die große Volksmasse in noch tiefer Unwissenheit über Dinge schmachtet, die sie alltäglich umgibt. Unsere wissenschaftliche Wirrsprache erscheint demnach sogar als eine Sünde wider den Geist unsers großen und biedern Volkes!

Hohe Zeit wäre es endlich einmal, diesem fremden Unwesen auf dem Boden deutscher Zunge sein seliges Sterbstündlein einzuläuten! Wirklich an der Zeit wäre es jetzt wiederum, jene Sprachvereine fruchtbringend zu erneuern und zu verallgemeinern, die innerhalb der zwei letzten Jahrhunderte aufgetaucht sind und theilweise noch bestehen. So hatte der in Weimar im Jahre 1617 gestiftete Palmenorden den Zweck: „die Muttersprache in ihre uralte angeborne Reinigkeit und Zierde wieder einzuführen, sie von dem fremden drückenden Sclavenjoche zu befreien, und durch alte und neue Kunstworte zu befestigen." Denselben Zweck nahmen auch an die Spitze ihrer Satzungen der Blumenorden

der Schäfer an der Pegnitz zu Nürnberg (1644), die deutschgesinnte Genossenschaft zu Hamburg (1646), der Schwanenorden an der Elbe (1760), und die deutsche Gesellschaft zu Leipzig (1607 erneuert durch Gottsched 1727). Auch die Berlinische Gesellschaft für deutsche Sprache hat in unserm Jahrhunderte Wesentliches für Reinigung und Höherbildung unserer ehrwürdigen Muttersprache beigetragen.

Was Wolff und Thomasius für Einführung der deutschen Sprache als Wissenschaftsprache überhaupt leisteten, das sollten wir heute in dem Besondern unserer wissenschaftlichen Schrift vervollständigen. Die Bestrebungen und Leistungen von Stolberg, Campe, Wolke, Kolbe, Jak. Grimm, Bopp, Pott, Heyse, Becker, Graff und anderer Sprachforscher sollten allgemein angeeignet und zu einem Gemeingute aller Gebildeten unseres Volkes gemacht werden. Die deutschen Dichter und theilweise auch unsere Künstler gingen den Wissenschaftforschern in Veredlung und Höherbildung unserer Muttersprache voraus. Lassen wir uns nicht länger mehr durch sie beschämen; folgen wir vielmehr wenn auch spät ihrem schönen Beispiele, und suchen wir durch doppelten Eifer bald wieder gut zu machen, was wir nur zu lange versäumt haben! Denn „die Wissenschaftsprache," sagt sehr richtig Krause S. 53 seiner Schrift von der Würde der deutschen Sprache, „ist hinter der Wissenschaft, und die deutsche Sprache überhaupt hinter dem Lebensstande des Volkes, zurückgeblieben." Die Sprachverdienste, die sich z. B. ein Oken in der Naturgeschichte, ein Jahn in der Turnkunst, und insbesonders Krause in der Philosophie erworben, sollten endlich allgemein anerkannt und nachgeahmt werden.

Namentlich unseren Fachgenossen möchte ich es zu beherzigen geben, daß auch Leibnitz, Wolff, Kant, der ältere Fichte, Tieftrunk und andere lebhaft die Ansicht theilten, unsere Muttersprache könne zur Wissenschaftsprache erhoben werden. Leibnitz erkannte unter allen neueren Sprachen die deutsche darum für

die Philosophie am angemessensten, weil sie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe. Kant erklärte, daß er die philosophische Kunstsprache in reinem Deutsch abfassen würde, wenn er dazu die gehörige Sprachkenntniß hätte. In seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftlehre (2te Ausgabe, 1798, S. 13) sagt Fichte: „die Nation, welche die Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben. Sie wäre es wohl werth, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben, und die Sprache selbst, sowie die Nation, welche dieselbe redete, würde dadurch ein entschiedenes Uebergewicht über alle anderen Sprachen und Nationen erhalten. Es gibt sogar ein nach allen seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmäßigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphysischen Bezeichnung transscendentaler Begriffe, u. s. w. Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national: aus dem Innersten der Nation, die diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend. — — Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophirende Urtheilskraft ihr Geschäft, das in seinem ganzen Umfang für Ein Menschenleben leicht zu groß sein dürfte. — — Dem Verfasser ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst allgemein und auf immer gültig festgesetzt werden kann." In der Vorrede zu den Vorlesungen über das System der Philosophie äußert sich Krause S. XI. gelegentlich seiner Rechtfertigung über den Gebrauch einer reindeutschen Wissenschaftsprache folgender Art: „Wohl mögen unter den Deutschen, besonders auch unter den deutschen Philosophen, erst wenige sein, welche es einsehen, wie wichtig nicht nur für das deutsche Volk selbst, sondern für die ganze Menschheit dieser Erde, und wie schön und würdevoll das Unternehmen ist, die deutsche Sprache in ihrer Einheit und Reinheit herzustellen, sie nach ihrem eigenen Geiste zu entfehlern und zu vervollkommnen, und insbesondere sie als Wissenschaftsprache auszubilden. Wohl meinen sogar Viele, unsere deutsche

Sprache habe schon ihre Hochbildung, welche sie die klassische Vollendung nennen, erreicht, und verlangen daher, „„daß selbige in ihrem gegenwärtigen Zustande belassen werden solle, damit die bis jetzt in ihr geschriebenen Meisterwerke der Wissenschaft und der Kunst stets genießbar bleiben möchten."" Dieß aber ist ebenso sachwidrig und unausführbar, als wenn man ein gesundes, lebenkräftiges, schönes Kind, befriedigt von seiner Kraft und Schönheit, hindern wollte, daß es nicht zum Jüngling und Mann heranreife. Unsere deutsche Sprache gibt sich nicht in diese Fesseln; sie wird mit dem deutschen Volke selbst immer reiner, höher, großartiger, reicher, schöner, ihrem Geiste treu, erblühen. Denn eine jede freie, selbstständige, an sich ohne Ende bildbare Ursprache kann nur mit dem Urvolke selbst, dessen Geist sie empfangen, geboren, gepflegt und erzogen hat, um sein Leben in ihr auszusprechen, entstehen, — wachsen, blühen, reifen und erlöschen. Daher wird auch mit dem Leben des deutschen Volkes unsere Sprache fortan wachsen und sich vervollkommnen. Das Fehlgebildete und Mißlungene in den Versuchen der Einzelnen, wird durch den Sprachgeist des Volkes abgewiesen und wieder ausgeschieden, das Echte, das Richtiggebildete, Edle und Schöne aber an Worten und Redarten wird in das Leben der Sprache aufgenommen werden, und wird dann bestehen, so lange die deutsche Zunge auf Erden gehört wird. Denn so eigenthümlich neue Wörter und Redarten anfangs denen zu gehören scheinen, welche sie zuerst an's Licht bringen, so sind selbige doch nicht ihr Werk, und haben mit der Persönlichkeit derselben nichts gemein; sie gehören der Sprache selbst an und dem Volke, dessen Geist diese Sprache geschaffen hat und bildet. — Ganz besonders aber in dem obersten Theile der Wissenschaft, der sogenannten Metaphysik, ist es erforderlich, daß der Gebrauch der Wörter und die ganze Rede sachgemäßer, reiner, edler, kürzer und überhaupt gliedbaulicher (organischer) werde. Insonderheit sind in diesem Theile der Wissenschaft mehre zusammengesetzte Wörter erforderlich, als bisher angewandt zu werden pflegen. Es ist ein günstiger Umstand für die vollkommnere, kürzere und übersichtlichere

Darstellung der obersten Grundgedanken, daß die deutsche Sprache es vermag, angemessene zusammengesetzte Wörter aus ihren Wurzelwörtern und Stammwörtern zu bilden, und darin ihre ältere Schwester, die Sanscrit-Sprache, zu erreichen und zu übertreffen, die es ihr in ihrer Wissenschaftsprache hierin bisjetzt zuvorthut." In seiner Schrift von der Würde der deutschen Sprache gibt uns Krause S. 39 ebenfalls folgende nur zu wahre und beherzenswürdige Andeutung: „Bleibt die Sprache hinter dem Stande der Wissenschaft zurück, oder wird ihre Weiterbildung planlos und kunstwidrig vorgenommen, so wird der Wissenschaftbau selbst gehemmt und zerrüttet, und das gesellige Zusammenarbeiten an demselben erschwert."

Nach Anführung des Geschichtlichen und Dessen, was edle vaterländische Vorfahren und Zeitgenossen für Reinhaltung und Höherbildung unserer Muttersprache thaten, will ich nur noch einige Bemerkungen über die Wesenheit der deutschen Wissenschaftsprache überhaupt nebst einigen unmaßgeblichen Vorschlägen beifügen, auf welche Weise sie allmälig deutscher, vollkommener und allgemeiner gemacht werden könne.

Unsere Muttersprache zeichnet sich bekanntlich durch den Reichthum ihrer Wortbildungen und durch ihre Bildsamkeit vor allen anderen europäischen Sprachen aus. Sie ist darum vollkommen geeignet, nicht nur zum Ausdrucke der gewöhnlichen Lebenszustände, sondern auch des ganzen Seelenlebens. Als Ausdruck unserer Seelenzustände muß jedoch die Sprache der Wesenheit der Seele selbst entsprechen. Nun äußert sich die Seele nach dem Gesetze der Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und gliedert sich in Sinn, Trieb und Gemüth; es muß sonach auch die Sprache als Wissenschaftsprache alle Zustände des Sinnes, Triebes und Gemüthes eines Volkes nachzuzeichnen befähigt sein. Die Sprache verleiht mithin zugleich den höchsten und innigsten Thätigkeiten des Volksgeistes die entsprechende Ausdruckweise und Gestaltung. Sie bezeichnet alle unsere Innerungen, unser Denken, Erkennen, Empfinden, Ahnen, Vorstellen und Erfahren; sie stellt ebenfalls alle unsere Strebungen, d. i. unsere Begehrungen, unsere Willens-

zustände und die Dichtungen der Einbildungskraft oder der Phantasie dar. Ebenso malt sie das ganze Gefühl- und Thatleben des Volkes allhinsichtlich ab; daher vermag sie Wissenschaft und Kunst, Gottinnigkeit, Güte, Gerechtigkeit und Seligkeit, und nicht weniger die Schönheit des Geistes, des Gemüthes und der Natur würdig zu schildern.

Wie der Einzelmensch und jedes Volk in bestimmt unterschiedenen Lebensaltern und in verschiedenen Lebens- und Bildungszuständen sich stetig gestalten; ebenso schreitet auch die Sprache, als der Ausdruck ihres Gesammtlebens, mithin auch die Wissenschaftsprache fort. Jede höhere Bildungsstufe des Volkes verursacht und fordert demnach auch die Veredlung und Höherbildung seiner Sprache. Es hieße ein Volk widerrechtlich in seiner Kindheit zurückhalten, wollte man seine Sprache in den engen Grenzen der kindlichen und jugendlichen Anschauungs- und Ausdruckweise für alle Zeiten wesenwidrig festbannen. Aus diesem Grunde muß jener vielseitig gehörte Einwand, wonach die Wissenschaftforscher in Bildung von Neuwörtern nicht über die bisherige Ausdruckweise des Volkes hinausgehen dürften, mit ganzer Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Dieser unrichtige Einwand wird ja selbst durch die Geschichte der Menschheit vielfach der Unwahrheit gezeiht; denn jeder Fortschritt des geistigen und geselligen Lebens mehrt auch den Reichthum der Sprachausdrücke, und jede neue Schauung und Erfindung bedarf stets einer mehr oder minder neuen Bezeichnung für die Sprache. Außerdem wird und soll der Wissenschaftforscher nicht unter oder bloß auf der Stufe der allgemeinen Volkbildung stehen; sondern er soll seinem Volke als ein geistiger Leuchtthurm den Weg des Fortschrittes und der stetigen Höherbildung und Veredlung zeigen; er soll so viel als möglich die geistige Dämmerung der großen Volksmasse aufzuhellen und schwinden zu machen streben. Schon aus diesem Grunde kann er nicht für alle neugefundenen Begriffe, insbesonders für höhere Geistesschauungen nicht, seine Zuflucht zu den bisher gebrauchten Dämmerworten des Volkes nehmen, bei deren Anwendung er über manche Neubegriffe vielfach den Leser

mehr verwirren als weiterfördern könnte. Der Wissenschaftforscher hat den hohen Beruf, dem Volke auf dem Wege der tiefern und klarern Erkenntniß der menschlichen Zweckbestimmungen und Aufgaben, und in der Einsicht der zweckmäßigsten Mittel zur Verwirklichung derselben, voranzuschreiten. Er hat ebendeßhalb auch die Befugniß die neuen Ergebnisse seiner Forschungen dem Volk- und Sprachgeiste gemäß neu zu bezeichnen, und dadurch die Volksprache zu einer für alle neuen Schauungen ausreichende Wissenschaftsprache zu steigern.

Daß unsere uralte Muttersprache zu einer vollkommen ausreichenden Wissenschaftsprache veredelt werden könne, das kann kein nur nothdürftiger Kenner derselben ihr abstreiten. Sie stellt schon jetzt, freilich mit Hülfe einer bedeutenden Anzahl meist unnöthig eingeschmuggelter Fremdwörter, großentheils unser Wissenschaftleben dar. Daß sogar die Urwissenschaft (Metaphysik) und überhaupt die reine Vernunfterkenntniß oder die Philosophie in reindeutscher Sprache dargestellt werden könne, davon gab uns bereits Krause ein nachahmungswürdiges Beispiel; welches nur von afterdeutschen Wissenschaftforschern und Solchen verspottet und lächerlich gemacht werden konnte, die sich darum in ihrer bunten, aus lateinischen, französischen, griechischen ꝛc. Fetzen zusammengeflickten Sprachjacke gefallen, weil sie die Fähigkeit, die Würde und den Reichthum ihrer Muttersprache völlig verkennen, und also eigentlich gar nicht wissen was sie thun.

Damit jedoch unsere Muttersprache ihre Ansprüche als Wissenschaftsprache in jeder Hinsicht geltend machen könne, müßten die Wissenschaftforscher in Ansehung der Behandlung derselben folgende wesentliche Gesichtpuncte festhalten:

1) Unsere Sprache soll in ihrer Einen Wesenheit wirklich das gesammte höhere Geistes- und Gemüthleben unsers Volkes darstellen; sie soll also auch der ganzen Wissenschaft zum Ausdruck dienen, und zwar nicht wie bisher bloß theilweise, sondern ganz und möglichst ohne alle Hülfe fremder Wörter. Damit sie dieser ihrer Aufgabe gewachsen sei, soll sie ihrer eigenen Wesen-

heit und Gesetzlichkeit gemäß in ihren Wörtern, Sätzen und Satzverbindungen weiter entwickelt und gebildet werden.

2) Unsere Sprache soll Einheit haben, d. i. sie soll in ihren Wörtern und Redensarten einstimmig, einklangig, klar und nicht im Widerspruche mit ihrem eigenen Grundgesetze und Geiste sein. Auch daraus folgt wiederum von selbst, daß sie sich von aller entweihenden Vermischung mit den ihre Einheit störenden Fremdwörtern fern zu halten habe.

3) Die deutsche Wissenschaftsprache, als das Höhere und Urwesenliche unserer gesammten Muttersprache, soll ihrem Rechte gemäß selbstständig entwickelt und dargestellt werden; damit durch ihre selbstständige Weiterbildung auch das gesammte Volkleben gehoben und veredelt werde. Trefflich schildert uns Krause den bedeutsamen erziehenden Einfluß der höher gebildeten Sprache: „die Sprache, sagt er (S. 20 der Ankündigung seines leider unvollendet gebliebenen Urwortthumes der deutschen Volksprache), ist ein wirksames Mittel sowohl der Erziehung, als auch, sofern sie wesenwidrig ist, des Verderbens der Menschen. Eine Sprache, die schon in ihren Wörtern und Redniſſen rein, frei, würdevoll und schön ist, stimmt zu heiligem Ernste, befördert Klarheit der Anschauung, Innigkeit des Gefühles, Reinheit und Stärke des Willens. Reinigung, Veredlung und Höherbildung der Volkssprache wird daher zu Reinigung, Veredlung und Höherbildung des Volkes in allen Theilen des Lebens, Wesenliches mitwirken, und ist gewiß ein Mittel, das Unedle und Böse auf Erden ausrotten zu helfen. Durch Bearbeitung der Volkssprache in diesem Geiste wird die Sprache der Gottinnigkeit, — der Liebe, des Rechtes, der Wissenschaft und der Kunst an Richtigkeit, Reichthum, Innigkeit und Schönheit viel gewinnen, und die Rede des geselligen Lebens wird sinnvoller und übereinstimmiger werden."

4) Die Muttersprache soll als Wissenschaftsprache in ihren Bezeichnungen dem Wesenlichen der Gedanken entsprechen. Aus diesem Grunde soll:

a) jedes Wort dem Gegenstande angemessen sein und seinem

Sinne genau entsprechen. Es sollen darum einfache Wörter für einfache Begriffe, zusammengesetzte Wörter für zusammengesetzte Begriffe, bejahige Wörter für bejahige Gedanken, verneinige Ausdrücke für verneinige Anschauungen, unbildliche Wörter für Bezeichnungen erhabener und göttlicher Wesenheiten u. s. w. gebraucht werden.

b) Die Bezeichnungen sollen zugleich umfassend und allgemein sein bei Darstellung höherer und allgemeiner Begriffe, theilheitlich und einzelwesenlich bei Art- und Einzelwesenbegriffen.

5) Indem die Wissenschaftsprache das höhere Geist- und Gemüthleben der Wesenheit der Dinge selbst entsprechend darstellt, hat sie jedoch auch auf die geschichtliche Entwickelung der Volksprache Rücksicht zu nehmen. Die Wissenschaftforscher haben darum deren Wesenheit und Gesetzlichkeit, deren Urbegriff und Urbild, zu erforschen; sie haben dann die Gegebenheiten des Lebens darauf zu beziehen, um sich dadurch ein Musterbild für die jeweilige Schriftsprache zu entwerfen. Bleibt die Wissenschaftsprache wirklich im Einklange mit der Volksprache, dem jedesmaligen Standpuncte der Wissenschaftforschung und ihrem eigenen Urbilde: dann wird sie auch ohne alle fremde Beihülfe geeignet sein, nicht nur das höhere Volkleben darzustellen, sondern sie wird sich auch mit dem Fortschreiten des Volkes stetig weiter entwickeln und höher bilden. Auf diese Weise wird sie endlich ein voll- und wohlgliediges schönes Ganze der Darzeichnung des gesammten Volklebens werden, und nicht nur dazu beitragen, die gesammte Volksprache veredeln und verschönern zu helfen; sondern sie wird auch einen unberechenbaren wohlthätigen Einfluß auf die Weiterbildung, Veredlung und Verschönerung des gesammten Volklebens ausüben.

6) Unser Sprachgebrauch soll, soweit er den deutschen Sprachgesetzen entspricht, beibehalten, sonst aber durch die Berufenen im Volke verbessert werden. Ein dem Geiste und der Gesetzlichkeit unserer Sprache widerstrebender Sprachgebrauch hat eben so wenig ein Recht auf Fortbestehen, als schlechte und verkehrte Volksitten und Gebräuche ihres hohen Alters wegen, geschützt werden sollen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Jeder Schriftsteller und Gebildete des Volkes könnte sein Schärflein dazu beitragen, auf daß durch Erfüllung dieser Anforderungen unsere Muttersprache immer mehr zu einer, für die jedesmaligen Zeitbedürfnisse ausreichenden Wissenschaftsprache vervollkommnet werde. Vor allen Dingen hätten sich die Wissenschaftforscher und Gelehrten mit den Ergebnissen der reichen Ausbeute unserer heutigen Sprachforscher bekannt zu machen. Uebrigens könnte sich einstweilen ein Jeder nach Kolbe's Vorschlag aller Fremdwörter mit folgenden Endungen enthalten:

1) mit den deutschfranzösischen Endungen: — iren, — irer, — irung; —

2) mit den lateinfranzösischen Endungen: — at, — ät, — enz, — anz, — ur;

3) mit französischen Endungen und lateinischer Aussprache wie: — ion, — ment (Kompliment), und

4) mit den reinfranzösischen Endungen: — age, — ment, — ance, — eur u. s. w. Von fremden Sprachen sind überhaupt nur in dringenden Nothfällen einzelne Wörter aufzunehmen oder beizubehalten; diese Fremdwörter sollten aber jedenfalls den Gesetzen unserer Sprache gemäß umgeformt und auf diese Weise eingebürgert werden. Ueberhaupt sollten wir, statt bei jedem Neubegriffe hastig nach einem Fremdworte zu greifen, uns vorerst um den passenden Ausdruck in der Muttersprache umsehen. Viele treffliche Wörter ließen sich in dem reichen Schatze unserer Mundarten und in der Sprache unserer Gewerbe auffinden, welche die Wissenschaftsprache nur zu verallgemeinern hätte. Solche Wörter haben überhaupt einen weit größern Anspruch auf Aufnahme in unsere Schriftsprache als die Fremdwörter; denn sie besitzen, weil bei einem Theile unsers großen Volkes längst einheimisch, auch dadurch schon in allen Ländern deutscher Zunge eine Art Bürgerrecht. Wir sollten endlich auch dahin kommen daß wir, den meisten Schriftstellern anderer Völker ähnlich, lieber zu Umschreibungen als zu Fremdwörtern unsere Zuflucht nehmen.

Die für diesen Herbst nach Frankfurt ausgeschriebene Versammlung deutscher Sprachforscher könnte übrigens

die zweckmäßigsten Vorschläge für Ausbildung unserer Wissenschaftsprache machen oder wenigstens vorbereiten helfen. In einer hierfür besonders bestimmten Zeitschrift könnten künftig die allgemeinen und besonderen Vorschläge und Verbesserungen mitgetheilt werden. Außerdem könnten nach dem Vorgange der oben erwähnten älteren Sprachreinigungsvereine auch jetzt wieder in jeder größern Stadt und selbst für eine Anzahl kleinerer Orte eigene Vereine ähnlicher Art gestiftet werden, an welchen jeder Gebildete und Volklehrer zur Theilnahme berechtigt wäre. Der Verein der deutschen Sprachforscher würde mittelst seiner eben berührten Zeitschrift an diesen überall verbreiteten Sprachreinigungsvereinen einen höchst fruchtbaren Boden für seine Bestrebungen finden, und mittelst derselben selbst auf unser ganzes Volk segensreich einwirken.

Je mehr alle Wissenschaftforscher und Gelehrte sich einer reindeutschen Wissenschaftsprache bedienen, desto mehr wird nicht nur der inneren Entwickelung der Wissenschaft selbst ein außerordentlicher Vorschub geleistet; sondern was gleich wichtig ist, die erkannten Wahrheiten werden auch unserm Volke zugänglicher gemacht. Dadurch erst würde dieses wirklich befähigt werden unter allen übrigen Völkern der Menschheit durch seine tiefere Geistes- und Gemüthsbildung hervorzuragen.

Für uns Philosophen insbesonders, als den Forschern der reinen Vernunfterkenntniß und der Wesenheit der Dinge, gibt es aber noch einen eigenen eindringlichen Sporn zur Mitwirkung an dieser vaterländischen Angelegenheit, nämlich die endliche Auflösung der wahrhaft polnischen Verwirrung in unserer deutschen Philosophie. Beherzigen wir vorerst die Worte Göttling's*): „Sehr dankenswerth scheint mir die Bemühung, die fremdartigen Ausdrücke unserer Philosophie durch ganz entsprechende deutsche zu ersetzen. Doch bin ich überzeugt, daß dieselben nimmermehr Eingang finden werden und allgemeine Anwendung, so lange un-

*) Siehe Krause's Schrift von der Würde der deutschen Sprache Seite 27.

sere neuere Philosophie nur ein fortgesetzter Bau auf älteren Begriffen fremder Völker ist, und daß nur dann, wenn ein völlig neuer Grund auf echtem deutschen Boden gelegt ist, entsprungen aus dem reinsten Leben unsers Volkes, dergleichen seine Anwendung finden wird und kann. Deßhalb wird aber dem Streben nach Reinheit auch in dieser Art sein Verdienst nicht benommen." Erstreben wir endlich die Neugestaltung unserer Philosophie dadurch, daß wir alle zusammenwirken zum Aufbaue der Einen deutschen Philosophie (darüber werde ich vielleicht später einmal einige Ansichten besonders mittheilen). Wenn jener bekannte fürstliche Trinkspruch am Rheine: „Kein Oesterreich, kein Preußen mehr, sondern ein einiges Deutschland!" mit Recht so tiefen Anklang in unserm Volke finden konnte, so würde der Zuruf: „keine Schelling'sche, Hegel'sche, Herbart'sche, Krause'sche u. s. w. Philosophie mehr, sondern der Anbau der Einen deutschen Philosophie!" gewiß unter allen Gebildeten ebenfalls eine freudige Theilnahme erregen. Wohlan denn, der erste Grundstein hierzu ist in der Bebauung einer deutschen Wissenschaftsprache gegeben, an welcher ein Jeder, unbeschadet seines bisherigen wissenschaftlichen Sonderstandpunctes, lebhaften Antheil nehmen kann. Besitzen wir einmal eine deutsche philosophische Sprache, so wird schon dadurch eine große Vereinbarung herbeigeführt, daß wir uns wechselseitig richtig verstehen. Wo aber ein klares Verständniß stattfindet, da ist auch der Grund zu einer allmäligen Ausgleichung um so mehr gelegt, je mehr ein Jeder von uns für Herstellung der Einen deutschen Philosophie eine warme Brust fühlt. Wie können wir verlangen, daß die Urdenker fremder Völker uns kennen und verstehen lernen, wenn es selbst für uns mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist, einander zu verstehen? „Seien wir in Worten kunstgemäß und weise, auf daß wir in der Sache übereinstimmen," — in diesen Spruch will Krause jenen bekannten verführlichen andern: „in verbis faciles, modo in re conveniamus" — ganz mit Recht umgewandelt wissen. Sprechen wir endlich einmal in unsern Schriften ein klares Deutsch mit einander, wie es deutschen Denkern geziemt und es

ihnen gar wohl ansteht, und nicht nur wir alle werden uns verstehen, sondern auch die fremden Denker werden leichter und achtungsvoller unserm Gedankengange folgen können. Dadurch aber würde es der deutschen Philosophie leicht möglich werden, ihre befruchtenden Fittige über die ganze Menschheit auszubreiten, und auf das innerste Leben aller Völker segenspendend einzuwirken. Wir dürften uns so vielleicht einen Wirkungskreis verschaffen, gegen welchen der jetzige wie eine Maus gegen einen Elephanten verschwinden würde.

Es konnte hier nicht der Zweck sein, den hochwichtigen Gegenstand der deutschen Wissenschaftsprache erschöpfend darstellen zu wollen. Die völlige Lösung dieser Aufgabe möchte selbst die Kraft des fähigsten Sprachkundigen übersteigen; sie kann nur dem Fleiße stetig fortarbeitender Vereine der Sprachforscher und Gebildeten allmälig gelingen. Denn wie unsere Volkssprache das Gesammtwerk unsers ganzen Volkes und stetig fortbildbar ist, so muß auch die deutsche Wissenschaftsprache ein stetig fortschreitendes Gesammtwerk aller deutschen Wissenschaftforscher und Gebildeten der Gegenwart und Zukunft sein. Nur anregen wollte ich diesen allen ehrliebenden, gebildeten deutschen gleichheiligen Gegenstand. Zu dem deutschen Scham- und Ehrgefühle wollte ich sprechen über eine hohe Volkssache, wegen deren beispielloser Vernachlässigung wir mit Recht vor allen anderen Völkern schamroth werden sollten; deren Verachtung wir uns in dieser Hinsicht bis jetzt nicht unverdient zugezogen haben und noch uns zuziehen. Meine Fachgenossen wollte ich beschwören, die babylonische Sprachverwirrung in der deutschen Philosophie zu beendigen, und die bunte Sprachjacke endlich einmal abzulegen! Möchten doch auch die deutschen Natur- und Geschichtforscher und die Rechtsgelehrten jenen unnöthigen fremden Sprachquark wenigstens da aufgeben, wo die betreffenden Anschauungen und Begriffe sogar in der Rede des täglichen allgemeinen Volkverkehrs von Alters her mit guten deutschen Wörtern bezeichnet werden! Auch den Herausgebern von Zeitschriften, welche die Trägerinnen und Ausbreiterinnen der jeweiligen Volkbildung sind, möchte ich es an das Herz legen, in

dem zwar einfachen aber würdevollen deutschen Gewande zu erscheinen, mit uns Deutschen endlich einmal ein gutes und reines Deutsch zu sprechen; die Deutschen von den Tageszuständen des Lebens, der Wissenschaft und Kunst deutsch zu unterrichten! So lange wir uns unserer wirren Wissenschaftsprache nicht entledigen, mögen wir die Vaterlandliebe auf der Zunge haben, aber in unserm Gemüthe hat sie sicherlich noch nicht durchgängig Platz gefunden. Der recht vaterländisch gesinnte Deutsche soll bei allen Vorkommnissen des Lebens deutsch mit den Deutschen sprechen; mithin nicht bloß in der Familie und im traulichen Freundeskreise, sondern auch in der Wissenschaft und Kunst, in Gottinnigkeit und Recht, in seinem ganzen Leben und Wirken. Wenn alle Gebildete unsers Volkes in Verwirklichung dieser vaterländischen Aufgabe zusammenstimmen, dann endlich möchte auch die schöne Zeit herbeigeführt werden, die Schottel, der Vorgänger C. v. Stieler's in seiner dritten Lobrede auf die deutsche Sprache S. 49 in folgenden Worten begeisternd verkündigte: „Die fünfte und letzte Denkzeit (epocha) möchte auf die Jahre einfallen, darin das ausländische verderbende Lapp- und Flickwesen könnte von der deutschen Sprache abgekehret und sie in ihrem reinlichen angebornen Schmucke und Keuschheit erhalten, auch darin zugleich die rechten durchgehenden Gründe und Kunstwege also könnten gelegt und beliebet, auch ein völliges Wörterbuch verfertigt werden, daß man gemächlich die Künste und Wissenschaften in der Muttersprache lesen, verstehen und hören möchte." Wenn doch diese alte Vorhersagung sich schon zu unserer Ehre in unseren Tagen erwahren, und wir unseren Nachkommen eine gutdeutsche Wissenschaftsprache zu einem nachahmungswürdigen Muster hinterlassen würden!

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Zehnter Artikel).

---

1. Speculative Charakteriſtik und Kritik des Hegel'ſchen Syſtems und Begründung der Umgeſtaltung der Philoſophie zur objectiven Vernunftwiſſenſchaft, mit beſonderer Rückſicht auf die Geſchichte der Philoſophie von Dr. Karl Phil. Fiſcher, ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Erlangen. 1845.
2. Das Princip und die Methode des Ariſtoteles. Aus Ariſtoteles typiſch dargeſtellt von Dr. Guſtav Müller, Lehrer am Gymnaſium zu Schleuſingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menſchliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Profeſſor der Theol. und Philoſophie an der Univerſität Gießen. 1845.

Es ſind dermalen viele achtungswerthe Kräfte, welche an der gedeihlichen Fortentwicklung der Philoſophie arbeiten, wenn auch ein wirkliches neues Princip und eine neue Methode von ihnen nicht entdeckt worden iſt und dieſelben mehr Uebergänge von der herrſchenden zu einer beſſeren Speculation, nicht aber dieſe ſelbſt darſtellen. Auch die Schriften, deren Titel wir oben angegeben haben, liefern, jede in ihrem Theile, Beiträge der genannten Art zu einem fortſchreitenden Wiſſen, die erſtere rein kritiſch, die zweite, indem ſie ſchon poſitiver zu Werke geht, obgleich ſie nicht ſelbſt ein wahres Syſtem aufſtellt, ſondern ein ſolches nur in einer ſchon dageweſenen Philoſophie, deren Geiſt aber in uns wieder aufleben ſoll, uns vorhält, die dritte endlich direct, indem ſie wenigſtens die erkenntnißtheoretiſche Grund-

lage der Philosophie nach ihren Hauptgesichtspuncten dogmatisch behandelt. Hierin liegt nun auch der Grund, warum wir die genannten Schriften in der angegebenen Reihenfolge zur Darstellung kommen lassen.

1.

Die vorliegende Schrift enthält eine treffliche, vollständige Kritik des Hegel'schen Systems. Hatte Fischer schon in seinen früheren Werken in seine eigene philosophische Erörterungen die Beurtheilung der entsprechenden Hegel'schen Lehren verflochten; so flicht er seine früheren Urtheile mit den über die bisher noch nicht von ihm besprochenen Partien des Hegel'schen Systems in einen Kranz zusammen, welcher zwar für letzteres ein Dornenkranz, an sich aber die Blüthe einer positiven, harmonisirenden Dialektik ist. Wir sind mit dieser Kritik beinahe durchgängig einverstanden, wenn wir gleich hie und da von ihr abweichen und diese Abweichungen im Folgenden herausheben.

Mit Recht stellt er seinem Werke eine Kritik der Hegel'schen Geschichte der Philosophie voran, sofern diese Geschichte den Anspruch macht, das betreffende System als das universelle zu erweisen, und wirklich bei Solchen, welche die geschichtlichen Philosopheme nicht in den Quellen studiren, jenes Vorurtheil geweckt hat, während sie in Wahrheit bei allem Verdienst, das Hegeln bleibt, verwandte Systeme in ein bisher nicht gekanntes Licht gestellt zu haben, einen großen Theil des geschichtlichen Stoffs umdeutet und hierin nur die Relativität ihres eigenen Gesichtspunctes auf eine eclatante Weise offenbart. So weist Fischer Hegel'n das schreiende Unrecht, das er gegen Sokrates sich hat zu Schulden kommen lassen, die augenfälligen Widersprüche, in welche Hegel bei seinem Verdammungsurtheil über Sokrates mit sich selbst geräth, ferner die Mißkennung des Princips Platon's, welcher, weit entfernt, den Gedanken als das absolute Wesen zu hypostasiren, vielmehr den νοῦς βασιλικὸς als αἰτία alles Seins setzte, richtig nach, und zeigt sodann, daß Aristoteles nicht, wie Hegel voraussetzt, vom menschlichen, sondern ausdrücklich vom göttlichen νοῦς, im Unterschiede von dem ersteren, die Iden-

tität des Denkens und Seins prädicire. Wir ſind mit dieſen Ausſtellungen um ſo mehr einverſtanden, als wir in unſerer Schrift über die ſpeculative Idee Gottes (Stuttgart 1845) dieſelben Nachweiſungen noch ausführlicher geben. Nur in einigen Puncten differiren wir von Fiſcher's Auffaſſung der griechiſchen Philoſophie. Wir erkennen mit ihm auf's Freudigſte an, daß das Pythagoreiſche Princip ſeinem Gehalte nach ungleich wahrer und allſeitiger iſt, als das der Eleaten und Heraklits, indem es die Einheit als Harmonie des Entgegengeſetzten enthält, nicht aber die Einheit für ſich fixirt, wie das Eleatiſche, oder nur den leeren Wechſel ſich widerſprechender Beſtimmungen im Entſtehen und Vergehen ausſpricht, wie das Heraklitiſche; dennoch aber glauben wir, daß es nur eine Vorſtufe der letzteren ſei, ſofern es nämlich ſeiner Form nach betrachtet wird, welche erſt eine ſinnlich intelligible, nicht, wie die Principien der Eleaten und Heraklits, eine rein intelligible war. Denn daß auch Heraklit bei allem Phyſikaliſchen das Princip in der Gedankenform ausgeſprochen habe, beweiſen Stellen, wie Arist. Met. IV., 7, Eth. Nic. VIII, 2, Heracl. ap. Ps. Arist. de Mund. 5 und A., auf's beſtimmteſte. Sodann iſt es uns auffallend geweſen, wie Fiſcher Hegel'n zugeſtehen mochte, daß der Neuplatonismus Pantheismus mit einer negativ idealiſtiſchen Richtung geweſen ſei (S. 45. 46). Ich darf hiegegen wohl auf S. 245 meiner oben erwähnten Schrift verweiſen, worin ich auf das beſtimmteſte das theiſtiſche Grundprincip des Neuplatonismus namentlich aus dem Commentar des Proklus zum Platoniſchen Parmenides (Ed. Cousin. T. V., p. 12 ff.) darthue und neben den ausführlichen Beweiſen, welche hier Proklus für jenes Princip gibt, ſeinen entſcheidenden Ausſpruch citiren: *καὶ γὰρ ἄτοπον, ἡμᾶς μὲν γινώσκειν τὸ πᾶν καὶ τὰς αἰτίας τῶν γινομένων, αὐτὸ δὲ τὸ ποιοῦν ἀγνοεῖν καὶ ἑαυτὸ καὶ τὰ ποιούμενα παρ' αὐτοῦ.* Das Wahre aber iſt, daß der Neuplatonismus, wie jede ächte Philoſophie, jenſeits der Antitheſe des Theismus und Pantheismus, wie ſie ein abgezogenes Wiſſen ſtatuirt, ſtehe und das Abſolute als die reine Einheit des Unendlichen und Endlichen beſtimme, welche in ſich auf ewige Weiſe Leben, Seele

und Geiſt iſt. Hierin iſt der Neuplatonismus nichts als die begriffliche Ausbildung der Lehre Platon's, welche gleichfalls nicht einſeitig als Theismus bezeichnet werden kann, vielmehr Gott als Geiſt beſtimmt, der vermittelſt der Weltſeele ſeine Ideen in der Materie verwirklicht und dadurch mit der Welt ebenſo ein organiſches Ganzes bildet, wie der Geiſt des Menſchen mit ſeinem Leibe, mit welchem er durch die Seele zuſammengeſchloſſen iſt (vrgl. Phileb. S. 30 und den ganzen Timäus).

In der Hegel'ſchen Geſchichte der neueren Philoſophie vermißt Fiſcher mit Recht vorzugsweiſe ein tieferes Verſtändniß des Leibnitz'ſchen Syſtems, und namentlich will er in dem letzteren nicht, wie Hegel, eine bloße Integration, vielmehr die Wahrheit des Spinozismus finden. Es iſt unverkennbar, daß Leibnitz eine ungleich gehaltvollere Weltanſchauung, als Spinoza, ausſpricht, wenn er das Princip der Philoſophie nicht als ein abgezogenes Sein, ſondern als ſich ſelbſt beſtimmende Monade (monas originaria) begreift, wenn er ſodann den Gegenſatz des Eins und des Vielen, in welchem Spinoza befangen bleibt, auflöſend, das Eins — Viele als das Ideale, als die Perception der Monaden beſtimmt, und, während Spinoza ausdrücklich lehrt, daß dem Geiſte nur eine endliche Idee zu Grunde liege, jedes Individuum als einen Mikrokosmus, die creatürlichen Geiſter aber insbeſondere als relativ unendliche, zudem der höchſten Einheit bewußte Weſen bezeichnet. In allen dieſen Beziehungen enthält das Syſtem Leibnitzens die fruchtbarſten Keime einer philoſophiſchen Zukunft, wie er ſelbſt vielfach ahnend ausſpricht*).

*) z. B. Opp. omn. II, 1. S. 55, wo er in Beziehung auf ſeine Idee von der Monade als einer ſich von ſich und zu ſich ſelbſt entwickelnden Entelechie ſagt: Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre ame. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vrgl. meine Schrift: Die ſpecul. Idee Gottes. S. 310—329.

Jedoch darf hiebei nicht überſehen werden, daß Leibnitz ſeine großartigen Ideen in einſeitiger Antitheſe gegen Spinoza ausgebildet, und daß hiedurch ſein Syſtem, obwohl es die Grundgedanken einer ächten Philoſophie enthält, doch eine ſchiefe Form angenommen hat. Das tranſcendente Verhältniß, in welches er Gott als Intelligentia extramundana vel potius supramundana zur Welt ſtellt, das Anthropomorphiſtiſche einer Berathſchlagung und Willkühr Gottes, die Hypotheſe, daß die Monaden ohne allen wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluß ſich ſchlechthin aus ſich ſelbſt entfalten, dieſe und andere Lehren bilden einen ſchroffen und darum ſchiefen Gegenſatz zu der ſchlechthinigen Immanenzlehre, dem Fatalismus und Determinismus Spinozas, und wir können daher, zugleich die höhere Dignität und doch die Einſeitigkeit des Leibnitz'ſchen Syſtems bezeichnend, nur ſagen, daß es den idealiſtiſchen Pol derſelben Wahrheit ausdrücke, deren realiſtiſchen Spinozas Lehre repräſentirt, ohne daß eines von beiden ſchlechthin im abſoluten Centrum, dem Indifferenzpunkte, ſich hielte und von ihm aus das Ganze anſchaute *). Schließlich führt Fiſcher in dem betreffenden Abſchnitte ganz richtig aus, wie wenig Hegel's Syſtem die angebliche höhere Wahrheit des Kant'ſchen und Fichte'ſchen enthalte. Namentlich wenn Hegel Kant's Antinomien dadurch löſt, daß er Theſis und Antitheſis als Momente des Einen Begriffs beſtimmt, daß alſo z. B. die Welt ebenſo wohl zeitlich und räumlich begränzt, als unbegränzt ſein ſoll, ſo fordert er, das Unmögliche zuſammenzudenken, und ebenſo wenig kann die logiſche Idee, das abſolute Denken die Einheit des Fichte'ſchen Dualismus, ſomit ſchöpferiſcher Grund des Seins und des idealen Univerſums ſein, da es ein reines abſolutes Denken,

*) Einzelne Lichtblicke Leibnitzen's abgerechnet, die, wie z. B. die Unterſcheidung der göttlichen Vernunft ſelbſt und ihres Objects, als der Region der ewigen Wahrheiten und der idealen Urſache des Böſen, in Gott (Opp. I. S. 136), an die Platoniſche Anſchauung erinnern und aus dem Centrum des philoſophiſchen Bewußtſeins gefloſſen ſind.

wie schon Plato erkannte, ohne ein Denkendes gar nicht geben kann, und, ohne ein solches gedacht, eine leere Abstraction ist.

In Hegel's Phänomenologie findet Fischer ein Werk, welches, so großartig auch seine Conception und so geistreich es in einzelnen Ausführungen ist, doch theils in Beziehung auf seine Grundtendenz, Propädeutik der Philosophie, sein und hiemit die reichsten Productionen des weltgeschichtlichen Geistes als bloße Vorstufen des abstracten Wissens, mit welchem die Logik beginnt, behandeln zu wollen, als gänzlich verfehlt, theils hinsichtlich seiner Dialektik als sophistisch bezeichnet werden muß. Abgesehen von den erzwungenen Uebergängen von einer Gestalt des Bewußtseins zu einer völlig heterogenen, einer ganz anderen Zeit und Anschauungsweise angehörigen, beruht es auf einer Vorstellung vom Wahren, als dem bakchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, so daß in dem Gerichte der dialektischen Bewegung die einzelnen Gestalten des Geistes so wenig, wie die bestimmten Gedanken bestehen (S. 105), einer Vorstellung, welche auf dem Hegel'schen Princip des Widerspruchs als der alle Position wieder negirenden Macht beruht, und ganz an den Heraklitischen Begriffsschwindel erinnert, aber auch von Platon und Aristoteles bereits auf's entschiedenste bekämpft (Plat. Cratyl. und Arist. Met. IV.), demnach von der Geschichte eigentlich bereits gerichtet worden ist. Bei diesem Grundsatze, daß es nichts Festes, Gewisses, Bleibendes gebe, daß auch das schlechthin Entgegengesetzte und sich Widersprechende von Einem und demselben gelte, erklärt es sich, daß Hegel in die widersprechendsten Behauptungen sich verwickeln konnte, und es ist ein verdienstvolles Bemühen, wenn Fischer die Geduld hat, dieß überall im Einzelnen nachzuweisen und den Ungrund einer Dialektik zu enthüllen, welche eigentlich nur darin besteht, die einzelnen Seiten einer concreten Erscheinung für sich zu isoliren und sie in ihrer Abgezogenheit zu Gegensäzen zuzuspitzen, um sofort wieder sie zusammenfallen zu lassen. Die Enthüllung dieser Dialektik in bewußter Form ist die Hegel'sche Logik. Mit Recht richtet Fischer seine ganze Polemik gegen Hegel's Auffassung der Begriffe der

Einheit, des Gegenſatzes und des Widerſpruches; denn in ihr liegt eigentlich das innerſte Weſen des Hegel'ſchen Syſtems. Der Verf. bemerkt, daß Hegel, wenn er lehre, das Negative habe auch ohne Beziehung auf das Poſitive ein eigenes Beſtehen und ſei eben ſelbſt das, was das Poſitive ſein ſollte, durch dieſe Umkehrung der Principien in eine Confuſion der Begriffe gerathe, welche die contradictio in adjecto als Denkgeſetz ſanctionirt. Wäre z. B. der ſittliche Wille als abſolute Negativität an ſich ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung, ſo würde er nicht den ethiſchen Organismus ſetzen und verwirklichen, ſondern negiren und deſtruiren, und hätte „das negative Princip ohne Beziehung auf das poſitive ein eigenes Beſtehen," ſo wäre es ſubſtanzielles Princip. Hegel verwechsle das Weſen der innern Unterſcheidung oder Selbſtbeſtimmung, welches Leibnitz als Princip der Individuation bezeichnet habe, mit dem Princip der Negation, mithin der Entzweiung und des Widerſpruchs. Negatives und Poſitives ſeien als Momente keine fixe Gegenſätze, ſondern ſetzen und negiren ſich gegenſeitig, und zweitens beziehen ſich die poſitiven und negativen Principien auf einander; aber das πρῶτον ψεῦδος ſeiner Dialektik ſei die Nichtunterſcheidung bloßer Momente von Principien und hiezu komme noch, daß er die Beziehung dieſer Principien als ihre Identität faſſe, bei welcher Identificirung beide einen gleichen Werth haben, beide für gleich weſentlich und real erklärt werden und ein affirmatives Ziel der Entwicklung noch weniger ſich denken laſſe. Wie ſehr wir mit dieſen Ausſtellungen einverſtanden ſind, erhellt aus einer früheren Abhandlung, welche Referent in unſerer Zeitſchrift veröffentlicht hat *). Der Raum geſtattet uns nicht, alle die einzelnen treffenden und ſcharfſinnigen Ausſtellungen, welche Fiſcher gegen die Hegel'ſchen Kategorieen erhebt, durchzugehen. Wir müſſen in dieſer Beziehung den Leſer auf das intereſſante Buch ſelbſt verweiſen, um uns mehr im Allgemeinen halten zu

*) Die Probleme der Philoſophie vom formalen Geſichtspuncte aus betrachtet. B. XIII. H. II.

können, und in dieser Beziehung erinnern wir nur noch an die wahre philosophische Methode, wie sie Fischer gegenüber von der Hegel'schen zeichnet. Da, sagt er S. 319 ff., neue Sphären nur durch neue Principien begründet werden können, so ist es ein Irrthum des logischen Idealismus, jene Sphären zu widersprechenden und aufzuhebenden Uebergängen des reinen Begriffs herabzusetzen. Im objectiven Systeme dagegen wird so wenig eine bestimmte Einheit durch die andere negirt und in sie zurückgenommen, als in dem Reiche des natürlichen und geistigen Lebens selbst die niedrigeren Principien durch ihre Selbstnegation in die höheren übergehen, wie denn z. B. der Chemismus nicht, wie Hegel behauptet, in den Organismus übergeht, und die Natur nicht durch ihre innere Negativität zum Geiste sich aufhebt. Fischer vergleicht in dieser Beziehung die Hegel'sche Selbstbewegung des Begriffs durch lauter sich selbst negirende Entwicklungsstufen mit der metamorphosirenden Thätigkeit der Pflanze, welche die Knospe in die Blüthe und die Blüthe in die Frucht verwandelt, während der höhere beseelte Organismus darin vollkommener, als die Pflanze ist, daß seine subjective Einheit ihre Rückkehr in sich durch sich selbst gleiche, sich bewährende Organe vermittelt, von denen keines die anderen aufhebt oder negirt. Darum wird die Anschauung der äußeren Organisation der Seele, als eines Ganzen sich ergänzender Systeme und Organe, die Grundlage der Dialektik bilden, durch welche die innere ideelle Organisation des Geistes und seiner Sphären begriffen werden muß. Wir finden in dieser Aeußerung einen tief dringenden Blick. Die Heroen der griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, wiesen die Heraklit'sche Dialektik und die aus ihr erwachsene Sophistik, welche alles Sein nur als fließend und ewig wechselnd anschaute, ohne die in der Selbstunterscheidung sich erhaltende und als wahren affirmativen Endzweck hiedurch sich hervorbringende Einheit zu erkennen, nicht schlechterdings ab, sondern führten sie vielmehr dadurch auf ihre Wahrheit zurück, daß sie sie auf ihr ächtes Gebiet, nämlich das des Sinnlichen, beschränkten. Jenseits dieses Gebiets aber brachten

ſie eine höhere Sphäre, nämlich die der Ideen, wie Plato lehrt, oder die des νοῦς als urſprünglicher Entelechie, wie Ariſtoteles annahm, zur Anerkenntniß und zeigten, daß in dieſer Sphäre ein Ewiges, ein Sichgleichbleibendes wirke. So wird, wenn wir recht ſehen, eine wahre Würdigung des Princips der Hegel'ſchen Methode auf eine Beſchränkung derſelben auf ihr ächtes Gebiet hinauskommen, und eben deßwegen jenſeits deſſelben die Sphäre zur Anerkenntniß bringen, auf welche ſie durchaus keine Anwendung findet. Nur das ſinnlich Einzelne iſt ein ewig Wechſelndes, weil der Form oder Idee Inadäquates. Darin liegt aber ſchon, einmal, daß die Formen ſelbſt, wie Ariſtoteles ſchon ausführte, ewig ſind, ſodann daß es eine Sphäre gibt, in welcher nicht allein die Form, ſondern auch das Einzelne beharrt, weil in ihr das Einzelne weſentlich der Form entſpricht, und dieſe Sphäre iſt die des Geiſtes. Da nun aber ſelbſt im Gebiete der Natur die Formen ewig ſind und nur das Einzelne wechſelt, welches die Philoſophie nicht conſtruiren kann; ſo erhellt, daß die Philoſophie nicht allein die Formen des geiſtigen, ſondern auch die des natürlichen Lebens als ewige ableiten muß, und dieß iſt nur möglich mittelſt der Eintheilung, oder beſſer Gliederung des Begriffs. Denn was ſich unmittelbar aus dem Begriffe ergibt — und unmittelbar ergibt ſich das Eingetheilte — iſt ewig, ſo ewig, als der Begriff ſelbſt. Daher ſchreitet auch Hegel, um ſeine dialektiſche Methode durchführen zu können, nirgends mittelſt der Eintheilung, alſo vom Allgemeinen zum Beſonderen und von dieſem zum Einzelnen, vor, ſondern er geht von einer concreten Geſtalt zu einer andern über, welche eben deßwegen aus der erſteren nur mittelſt der Negation derſelben als ihr ſich ſelbſt aufhebendes Inſichgehen hervortreten kann *), und, was bei ihm etwa als Eintheilung erſcheinen kann, iſt nichts als eine Ueberſicht. Setzen wir ſtatt des quantitativen Begriffs

*) Vrgl. hiemit meine Schrift: Die ſpec. Idee Gottes S. 397, wo ich den bezeichneten, innerſten Fehler der Hegel'ſchen Methode im Einzelnen nachweiſe.

der Eintheilung den qualitativen der Gliederung, so können wir sagen, die dialektische Methode müsse sich in die organische erheben und diese sei die ächte, wissenschaftliche.

Auch mit den gegen Hegel's Naturphilosophie erhobenen Einwendungen sind wir größten Theils einverstanden. Nachdem der Verf. zuerst im Allgemeinen gegen Hegel's Vorstellung von der Natur als der Existenz der logischen Idee in der Form des äußerlichen zufälligen Seins, dessen Stufen daher die Idee nicht adäquat zu realisiren vermögen, sich ausgesprochen (S. 325), deckt er insbesondere die gemachten, künstlichen Uebergänge, welche in Hegel's Naturphilosophie sich zahlreich finden und die Stelle von Deductionen vertreten sollen, und die damit zusammenhängende Willkührlichkeit der Hegel'schen Gliederung des Naturganzen auf, so den Uebergang vom Raume zur Zeit (statt umgekehrt), die Ableitung der Wärme vom Klange, die Darstellung der Lehre von dem Verhältnisse der Sonne zu den Planeten vor der Lehre vom Lichte, die ungeschickte Einschiebung der Krystallographie und der Lehre vom Lichte zwischen den Magnetismus und den chemischen Proceß, die Ableitung des Geistes aus dem Tode der Naturwesen und drgl. — lauter höchst willkührliche Formen des bloßen Aneinanderreihens, wie sie die bloße Beschreibung, sofern diese vom Einzelnen zum Einzelnen fortgehen und daher ihre Gestalten an irgend einen bequemen Anknüpfungspunct sich anschließen lassen kann, nicht aber die philosophische Methode, die vielmehr das Einzelne aus seinem realen Grunde abzuleiten hat, sich erlauben darf. In ersterer Beziehung bemerkt der Verf. namentlich, daß, wenn Hegel selbst (in seiner Naturphilosophie §. 259) den Raum als die in der Natur seiende Vergangenheit der Zeit bezeichne, wenn insbesondere die Formationen der Natur die räumlich gewordenen daseienden Perioden ihrer Zeit d. h. ihres Werdens seien, dieses Werden aber selbst seine Möglichkeit voraussetze, die Ewigkeit als innere Möglichkeit der Zeit ebenso vorangehe, wie die Zeit dem Raume, und die Ewigkeit die wahrhafte Wirklichkeit und der Zweck der Zeit sei (S. 337). Diesen Satz wendet dann der Verf. gegen die

im Hegel'ſchen Syſteme durchherrſchende ſchiefe Auffaſſung der Ewigkeit als bloßer Gegenwart oder bloßer Subſtanz der Zeit oder als abſoluter Negativität des im Schaffen zerſtörenden Geiſtes. Es iſt dieß einer der eingreifendſten Puncte, um welche die Philoſophie ſich dreht. Hegel, ſo ſehr er gegen die Verwechslung der Ewigkeit mit der Zeit proteſtirt, iſt doch ſelbſt in dieſe Verwechslung gefallen. War die Ewigkeit dem Spinoza bloß das Esse ſelbſt, ſo iſt ſie Hegel'n weſentlich Negativität, ewige Aufhebung des Seienden durch das Ideelle, was vielmehr nur Reflex der Ewigkeit in der Zeit iſt. Den wahren Begriff des Ewigen als weſenhafter Entelechie, welche nur als Geiſt wirklich ſein kann, hat keiner von beiden gehabt; Ariſtoteles hat ihn zuerſt ausgeſprochen, Leibnitz wieder erneuert. Hierin ſtimmen wir freudig mit dem Verf. überein. Jedoch möchten wir ebenſo wenig den Raum aus der Zeit, als die Zeit aus dem Raume, vielmehr beide aus dem höheren Begriffe des Ewigen ableiten. Denn, wenn das Ewige im Setzen ſich gleich bleibt, alſo zugleich als ein Poſitives und als ein Negatives ſich verhält, ſo reflectirt es das erſtere im Raume als dem ruhigen Daſein, das zweite in der Zeit als dem ewigen Negiren und Fließen für ſich und iſolirt. Es erhellt von hier aus, daß ſchlechthin ewig nur der unbedingte Geiſt ſein kann, ſofern alle ſeine Setzungen nur Realiſirungen der Ideenwelt ſind, die ſein uranfängliches Selbſtbewußtſein conſtituirt, daß aber der creatürliche Geiſt nicht ewig *iſt* (dieſes Wort im Sinne der Exiſtenz genommen), ſondern nur ewig *wird*, nämlich mit demjenigen abſoluten Momente ſeines zeitlichen Seins, in welchem er die ihn bildende individuelle Idee als ſolche erfaßt, wie ſie im Selbſtbewußtſein Gottes iſt; denn von dieſem Momente an iſt all' ſein Wollen, ſofern es von jener Selbſtanſchauung ausgeht, nicht mehr deſtructiv, ſondern organiſche Selbſthervorbringung in dem Mitſein. Wahrhaft deſultoriſch nennt aber Fiſcher — um unter den Hauptmängeln des Hegel'ſchen Syſtems, auf welche wir uns hier beſchränken müſſen, dieſen hervorſtehenden herauszuheben — mit Recht ſeine Anſicht über die *Sternenwelt*, welche Hegel „ſo wenig bewunderungs-

würdig findet, als einen Fliegenschwarm." Der Verf. nennt die Meinung, daß die schöpferische Manifestation der göttlichen Vernunft nicht weiter gehe, als unsere (hier namentlich Hegel's) Vernunft, mit dem rechten Namen, wenn er sie als eine Rohheit und Anmaßung bezeichnet; S. 344. Wenn Hegel insbesondere von den Sternen sagt, daß sie nur der todten, nicht der lebendigen Materie angehören, deren Mittelpunct sich in sich selbst unterscheide; so würde einmal folgen, daß dann wenigstens nicht bloß der tellurische Proceß, sondern überhaupt der planetarische ein lebendiger sei; sodann aber übersieht Hegel unbegreiflicher Weise, daß es den entschiedensten Resultaten der Astronomie zufolge außer dem Sonnensysteme Sterngebilde gibt, welche die Differenz eines centralen und peripherischen Körpers, folglich die Bedingung eines innerweltlichen Lebens enthalten.

Auf die einzelnen Puncte in der Kritik der Hegel'schen Naturphilosophie, namentlich der Lehre von Schwere und Licht, von der Wirkung des Medicaments, das Fischer mit Recht nicht als bloßes negatives Reizmittel betrachtet wissen will, können wir nur verweisen. In der Hegel'schen Anthropologie findet der Verf. das Verhältniß des Geistes zum Leibe als seinem bloßen Organe im Allgemeinen richtig bestimmt und hierin setzt er die Erhebung derselben über den bloßen Naturalismus, vermißt jedoch theils die wahre Consequenz hievon für das Wesen des Geistes, theils die Durchführung jener Idee in der Bestimmung der Hauptpartien des sinnlichen Organismus, in welcher Beziehung er an die Carus'sche Parallele zwischen Kopf, Brust und Unterleib einer- und anderer Seits dem geistigen, gemüthlichen und sinnlichen Leben der Seele und an die Ansicht desselben geistvollen Naturforschers von den Functionen des vorderen, mittleren und hinteren Gehirns erinnert. Namentlich aber rügt er die Hegel'sche Auffassung der Lebensalter. Hegel stellt sie, auch hier dem Princip der Negativität getreu, hauptsächlich nur als unwahre Weisen einer von einer widerspruchsvollen Existenz zur anderen fortgehenden Entwicklung dar. Das Kind ist ihm im Grunde ein bedeutungsloses Wesen, der Jüngling ein Phantast, der Mann

ein handelnder, der Greis ein ausgelebter Philister. Namentlich aber finden wir des Verf. Erörterung des Wesens des Gefühls treffend. Die Nichtunterscheidung desselben von der Empfindung ist bei Hegel ebenso zu rügen, als seine Behauptung, daß das Gefühl gegen die Wahrheit an sich indifferent sei, da dieß vielmehr nur von dem verkehrten Gefühle gilt, das Gefühl an sich aber, wie es die wahre, individuelle Form ist, in die sich die Intelligenz immer wieder reflectirt, so auch und zwar vermöge seines Wesens strebt, das Unendliche, also das Wahre, Schöne und Gute anzuschauen und zu umfassen, und, indem es das Göttliche in seiner ursprünglichen, subjectiven Form enthält, ebenso in der Intelligenz sich aufzuschließen verlangt, als es die letztere gleichsam überwacht. Noch muß ich aber bemerken, daß ich keineswegs mit dem Verf. Hegel'n die Definition der Anthropologie und Psychologie als der Lehre vom subjectiven Geiste zugestehen kann. Sie ist dieß in keinem Sinne des Wortes „Subjectiv," weder in dem Sinne des Einzelnen, da die Anthropologie auch die allgemeinen Formen der Existenz des Geistes in Racen, Geschlechtern u. dgl. darstellt, noch in dem des Innerlichen, da sie auch die physische Seite und die Formen der objectiven Verwirklichung der Seele durch den Willen betrachtet, sondern sie ist die Naturlehre des Geistes, und es fällt somit Alles in sie, was zur Natur desselben, seinen sog. Vermögen gehört; jene Auffassung aber ist Hegel'n nur entstanden, weil er zu dem objectiven Geiste einen correlaten Begriff nöthig hatte.

Wenn nun somit die Anthropologie als Naturlehre des Geistes zu bezeichnen ist, so tritt sie in die allgemeine Naturlehre als ein Glied ein, und es fragt sich, welche Methode muß sie mit dieser gemein haben? Die tiefer gehende Kritik einer Philosophie muß, da einzelne Ausstellungen wahr sein können, ohne darum das System als solches zu treffen, vor Allem nach der Form fragen, welche für die Philosophie selbst durchaus wesentlich ist, und deren Aenderung, wie sich überall geschichtlich erweist, allein eine solche des Systems selbst zur Folge hat. In dieser Beziehung bemerkt der Verf. S. 325 u. ff. gegen Hegel, daß sich die

Natur rein logisch in ihrer concreten Bestimmtheit nicht erkennen lasse, daß übrigens das System derselben aus ihrem erkannten Wesen in einer ihrer Ordnung entsprechenden Entwicklung abgeleitet werden könne und darum der Empirismus verwerflich sei, sofern er theils nur beobachte und beschreibe, theils nach unkritisch gewählten Kategorieen erkläre und urtheile. Wir sehen, daß der Verf. gegen Hegel ein empirisches Element geltend macht, das mit dem Denken zum anschauenden Denken sich verbinden soll, und hierin können wir ihm nur beistimmen. Hegel konstruirt die Natur auf aprioriſchem Wege und die hiedurch sich ergebenden Begriffe will er dann auch a posteriori nachweisen (vrgl. z. B. §. 275 seiner Naturphilos. Zus.). Es fragt sich nun, welchen Sinn hat diese Nachweisung? Ohne Zweifel nur den der Bestätigung des begrifflich Erwiesenen und in sich selbst d. h. in der logischen Consequenz, die Wahrheit Tragenden. Allein wie? wenn nun beide, was seit dem Erscheinen der Hegel'schen Naturphilosophie wohl von nicht unbedeutenden Deductionen derselben in ihrem Verhältniß zur Beobachtung erwiesen ist, in Wirklichkeit nicht zusammenstimmen, welche der beiden Potenzen hat dann Recht? Auch der absoluteste Begriffsphiloſoph wird nicht die Anmaßung haben, Angesichts einer widersprechenden Thatsache, welche durch das fortschreitende Experiment ermittelt worden ist, seine Deduction für das Wahre, die Thatsache für das Falsche zu erklären. Folglich trägt die Deduction nicht, wie Hegel glaubt, die Wahrheit in sich selbst, sondern die Erfahrung und Beobachtung ist im Gebiete der Natur ihre Probe, und die Uebereinstimmung mit ihr ist das Kriterium der Wahrheit des Scientifischen, nicht aber umgekehrt. Man denke an die ungeheuren, raschen Fortschritte der empirischen Naturwissenschaften, an die tausend Probleme, von denen sie immer neue Lösungen gibt, und an die eben so vielen, die sich ihr in der Lösung erst stellen, und man wird, schon von hier aus betrachtet, eine constructive Naturphiloſophie, welche ihrem Begriffe nach doch ein geschlossenes Ganzes sein muß und sein will, für eine baare Unmöglichkeit halten, welche dennoch zu versuchen nur das kei-

neswegs beneidenswerthe Schickſal haben müßte, den nächſten Tag ſchon durch die Beobachtung und den Verſuch in irgend einem Puncte, ein ſo integrirendes Glied des Syſtems als ſolchen dieſer auch ſein möge, widerlegt zu werden. Den bekannten Einwand, daß es ſich auf Hegel's Standpunct gar nicht mehr um den Gegenſatz des aprioriſchen und aposterioriſchen Wiſſens handle, daß ſein abſolutes Wiſſen beide Momente in ungetrennter Einheit enthalte, ſollte man wahrlich nachgerade ſich ſchämen zu erneuern, da ja eben die Vorausſetzung, die man hiebei macht, von uns in Frage geſtellt wird. Aber auch das kluge Auskunftsmittel, nämlich eine conſtructive Naturphiloſophie nur nach ihren Grundlinien zu entwerfen, dabei aber das Einzelne der Empirie als ihr eigenthümliches Gebiet zu überlaſſen, reicht wahrlich nicht mehr zu, nicht nur, weil die allgemeinen Lehren nur aus den Detailunterſuchungen ſich ergeben und daher durch ſie beſtimmt und modificirt werden, und weil, wenn ſie auch möglich wäre, eine allgemeine, feſtſtehende Kenntniß der Natur nicht für alle Zeiten der Philoſophie genügen kann, ſondern weil es ſich hier lediglich um das Princip und die Methode ſelbſt handelt, die, wenn ſie einmal falſch ſind, auch gar nicht mehr, weder in der Ableitung der allgemeinen Begriffe, noch in der Darſtellung des Einzelnen angewendet werden dürfen. Wenn wir nun aber nach dem Bisherigen theilweiſe mit dem Verf. übereinſtimmen, ſo ſcheint es uns doch, als ob wir von ſeiner Anſicht in anderer Beziehung abweichen. Iſt die Natur die Verwirklichung des Syſtems der göttlichen Vernunft, ſo muß auch die Grundvorausſetzung Hegel's, daß die Natur rein logiſch ſei, an ſich zugegeben werden. Die Frage iſt nur, ob die Natur dieß für uns ſei, deren Wiſſen beſtimmter reconſtructives Wiſſen iſt, ob namentlich irgend ein Syſtem jene ſchlechthinige Identität des Wiſſens und des Seins enthalte? Von dieſer Seite d. h. für uns zeigt ſich in der ſubjectiven Vermittlung des Wiſſens die Thatſache im Gebiete des Naturſeins ſtets als nothwendiger Ausgangspunct, welcher durch die Stufen der Erfahrung, Beobachtung und des Experiments hindurch zum rein vernünftigen Wiſſen hinaufführt, das

alsdann, wenn einmal seine Vorbedingungen gegeben sind, das Urphänomen, wie es Beobachtung und Experiment herausstellen, in der Idee selbst anschauen soll. Ist aber dieß das Richtige, so vermag ich auch nicht von derselben Höhe, wie der Verf. dieß scheint, auf den Empirismus herabzublicken. Wenn der Verf. dem construirten oder durch bloße logische Analyse begriffenen Wesen der Natur das erkannte Wesen derselben als Princip der Naturphilosophie entgegensetzt: so setzt das Erkennen die Erfahrung als seine subjective Begründung voraus, und der Empirismus wird von dieser Seite, in seiner ächten Einheit mit dem speculativen Wissen begriffen, ewig sein Recht behaupten, wie dieß schon Kant erkannt hat, wenn er die Kategorieen durch die Erfahrung begründen läßt, aber so daß sie selbst die aprioriſche Möglichkeit der letzteren enthalten. Der Empirismus steht nicht nothwendig mit schlechten, unkritischen Kategorieen im Bunde. Die anschauende Vernunft durchforscht die Natur, um in ihr die Idee zu schauen; dieß vermag sie, dieß ist ihr gesundes Maaß, dieß ist es auch, was Baco gewollt, Aristoteles geleistet hat und was unter Andern auch Göthe's Methode gewesen ist *).

Wir übergehen die praktische Philosophie Hegel's, deren beschränkter, im Staate die höchste Form der Sittlichkeit erblickender Gesichtspunct längst vielfach seine gerechte Würdigung gefunden hat **),

---

*) Um Mißverständnissen zu begegnen, verweise ich indeß auf meine Abhandlung in unserer Zeitschr. (B. XIII. H. II.), wo ich die wesentlich verschiedenen Methoden, welche in den verschiedenen Disciplinen der Philosophie herrschen müssen und, wenn einmal die Philosophie zu ihrem vollständigen Selbstverständnisse gelangt, auch herrschen werden, aus dem Wesen der Wahrheit und des Wissens abgeleitet habe. Ich setze aber zu dem Obigen hinzu, daß ich vielleicht mit dem Verf. zusammenstimme, was bestimmt zu erkennen nur die Kürze seiner kritischen Bemerkungen verhindert.

**) Vergl. hiemit des Referenten System der specul. Ethik (Heilbronn, bei Carl Drechsler. 1841), welches den Gesammtorganismus des praktischen Geistes vornämlich im Gegensatze zu der gerügten Einseitigkeit darstellt.

um noch mit einigen Bemerkungen über die Aesthetik zu schließen. Sie bezeichnet der Verf. als das erste unter den nach dem Tode Hegel's erschienenen Werken, als ein Meisterwerk nach Gehalt und Form. Es erklärt sich daher nicht nur mit dem Grundbegriffe vom Schönen, den Hegel aufstellt, sondern auch mit der Eintheilung der Hegel'schen Aesthetik und ihrem Entwicklungsgange im wesentlichen für einverstanden. Wir schätzen mit dem Verf. die Fülle des Gehaltes, der in jenem Werke niedergelegt ist, glauben aber, daß sich der Eintheilung der einzelnen Künste, wie sie Hegel gibt, die geradezu umgekehrte entgegensetzen lasse. Ist es nicht die Poesie, welche die Musik beseelt? Gibt sie nicht sogar meistens den geistigen Stoff her, welchen dann die Musik nur in eine, das Gemüth unmittelbar ansprechende Form, obwohl auf eine selbstständige Weise, umzusetzen hat? Wenn daher das Verhältniß der Poesie und Musik und ihre Aufeinanderfolge in der Reihe der Künste objectiv begriffen werden soll, muß dann nicht die Poesie der Musik vorangehen, statt ihr, wie Hegel meint, nachzufolgen? Die Einwendung, wodurch die Hegel'sche Ableitung etwa vertheidigt werden könnte, daß nämlich die höhere Kunst die niederere zu einem Momente ihrer selbst herabsetze, trifft nicht zu.

Das musikalische Gefühl, je weniger es in sich selbst poetisch ist, — desto roher, also unmusikalischer ist es. Aechte Musik enthält aber selbst in sich die Poesie als ihre eigene Voraussetzung, wie denn selbst in den frühesten Anfängen derselben es Lieder waren, die gesungen wurden, ohne dieß aber die ausgebildete Musik durch und durch poetisch sein muß. Ebenso ist es z. B. die religiöse Poesie, welche der Malerei und Sculptur ihre Stoffe darreicht, und der künstlerische Geist hat in keiner Zeit zuerst blind schaffend Statuen entworfen und ist dann erst zur poetischen Vorstellung fortgeschritten, sondern nothwendig muß der Anschauung selbst die Vorstellung des Objects, welches in jene sich umsetzen soll, also das poetische Element vorangehen, wenn auch gleich in der Seele des plastischen Künstlers die Vorstellung unmittelbar in die Anschauung sich umsetzen mag. Die Statuen der Griechen, diese größten Kunstwerke, welche die Sculptur bis jetzt hervor-

gebracht hat, ſtellen Götter und Göttinen vor, welche längſt in der Poeſie des Volkes lebten und zur Fantaſieform ausgebildet waren, ehe ſie ſelbſt von des Künſtlers Hand gebildet wurden. Selbſt die Architectur, als die Umſchließung des Geiſtes, ſetzt ein Geiſtiges voraus, deſſen Bedeutung ſie ſymboliſch zu veranſchaulichen hat, und das Bauwerk muß daher nicht als das Erſte, ſondern als das Letzte im Kunſtgebiete dargeſtellt werden, worin die Kunſt ihre äußerlichſte Verwirklichung erreicht. Man denke ſich ein Schauſpielhaus! Hier ſehen wir in Einem Blicke die ganze Architectonik der Künſte, als das Erſte und Herrſchende die Poeſie, die gleichſam der Geiſt des Ganzen iſt, deren Productionen den höchſten geiſtigen Endzweck der Darſtellung ausmachen und in das Bewußtſein, den Willen Aller übergehen, als ihre unmittelbare ſeelen- und gemüthvolle Begleiterin die Muſik, als das ſchon mehr untergeordnete Element des Schmucks und Symbols die Malerei und Sculptur, und als die äußerlichſte Umhüllung des Ganzen, welche aber durch dieſen ihren Zweck, dem ſie dient, gänzlich beſtimmt wird, das Gebilde der Architectur. Wer da weiß, daß die Eintheilung in der Philoſophie nicht gleichgültig, vielmehr die Sache ſelbſt in der Expoſition ihres Weſens iſt, wird dieſe Bemerkungen nicht für überflüſſig oder gleichgültig erachten. Nur von unſerem Geſichtspuncte aus erſcheint auch der Fortgang des Schönen weſentlich nicht als ein negativer, dialektiſcher, ſondern als ein poſitiver, organiſcher; die einzelnen Stufen des Schönen treten nicht dadurch auseinander hervor, daß die höhere die niederere negirt und deren formale Unangemeſſenheit zum Weſen des Schönen aufhebt, ſondern die niederere iſt uns nur die Realität der höheren Kunſtform, gleichſam die immer ſinnlichere Expoſition deſſelben Ideals, das ſchon in der vorangehenden Stufe gelebt hat, und die Kunſt ſelbſt erſcheint als ein Leben, das ſich in immer weiterer Hineinbildung des Idealen in das Reale von der Stufe der Vorſtellung durch die des Gefühls bis zur Anſchauung bewegt. Die entgegengeſetzte Entwicklung, welche die Kunſt von der Stufe der Anſchauung durch das Gefühl zur Phantaſie ſich erheben läßt, hätte ganz

Recht, wenn es ſich hier um das Leben des theoretiſchen Geiſtes handelte, welcher allerdings von der Anſchauung zur Vorſtellung ſich erhebt; allein hier iſt das Object der Betrachtung der künſtleriſche Geiſt, welcher den umgekehrten Gang geht, das Allgemeine in das Einzelne wieder zurückzubilden. Die Anſchauung, in welcher dieſer Geiſt lebt, iſt nicht die unmittelbare, welche für den theoretiſchen Geiſt der Ausgangspunct iſt; die unmittelbare Anſchauung iſt roh, unſchön, unkünſtleriſch, die künſtleriſche Anſchauung iſt die vermittelte, aus dem Geiſte bereits wiedergeborene, und darum vielmehr das Aeußerſte in der künſtleriſchen Production. Wie ſchon bemerkt worden, ſo iſt das äſthetiſche Ideal nicht zuerſt in der Anſchauung, dann in der Vorſtellung da, ſondern umgekehrt: zuerſt muß die Phantaſie es entwerfen, und dieß thut die Poeſie, die auch geſchichtlich lange ſchon in den Völkern da iſt und ſelbſt ihre Sprache poetiſch geſtaltet, ehe Völker zur Sculptur und Architectur fortgehen; dieſe poetiſche Phantaſie bewegt und entzündet ſodann das Gefühl, worin unſer Selbſt ſich individuell in dem Ideal findet und ſich, von ihm bewegt, in die Muſik ausſtrömt; als Product der Phantaſie iſt aber das Ideal erſt in ſeinen allgemeinen Umriſſen für uns da, während die Phantaſie geſchäftig iſt, das Ideal ganz in Fleiſch und Blut, aber in das aus dem Geiſte geborene, umzuſetzen und herauszubilden, wodurch es für die Anſchauung da iſt, und dieß iſt das Werk der plaſtiſchen Künſte, deren Blüthe daher z. B. in Griechenland lange nach der des Epos fällt. Wenn der Verf. die angegebene, die ganze Hegel'ſche Aeſthetik weſentlich umgeſtaltende Einſicht in die wahre Architectonik der Kunſt gewonnen haben würde; ſo hätte er auf das eingreifendſte der leeren Dialektik Hegel's, der den Geiſt von der künſtleriſchen Anſchauung und dem künſtleriſchen Gefühle zur Vorſtellung der Religion ſich erheben und ſo auch hier die niederere Stufe immer nur negirend ihn endlich in der abſolut adäquaten Form des reinen gegenſtandloſen Denkens culminiren läßt, die ächte affirmative Anſchauung entgegengeſetzt, welcher der Geiſt nicht in jenem leeren, weſenloſen Denken endigt, vielmehr, wie er als theore-

tiſcher Geiſt aus dem Sinnlichen durch die Vorſtellung hindurch zur Intelligenz ſich emporarbeitet, ſo auch den umgekehrten Lebensprozeß hat, nämlich das Intellectuelle in Religion, Kunſt und Sittlichkeit immer reichhaltiger zu exponiren und immer tiefer der Wirklichkeit einzubilden *).

In die Kritik der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie glauben wir Fiſcher hier nicht folgen zu müſſen. Die Mängel derſelben ſind nachgerade allgemein anerkannt, und insbeſondere fängt man auch an, das Grundmißverſtändniß über die Religion einzuſehen, in welchem ſich Hegel dadurch befand, daß er dieſelbe vorherrſchend als Form des Denkens, ſtatt als ſolche des Gefühls, des unmittelbaren Sichbeſtimmtwiſſens des Geiſtes faßte. Anderer Seits aber glauben wir, daß eine erfolgreiche Polemik gegen Hegel's Religionsphiloſophie nicht vom Standpuncte des Dogmatismus, ſondern allein von dem der freien Idee ſich eröffnen laſſe, welcher der der Philoſophie allein würdige iſt, und von welchem aus die Speculation nicht irgend eine der vorhandenen Religionen als die abſolute, wie dieß ſowohl die Hegel'ſche Schule als deren Gegner thun, vorausſetzt, ſondern frei zu ihnen allen ſich verhält und die erſt im Werden begriffene Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeins divinirt. Nur eine ſolche gänzlich autonomiſche Wiſſenſchaft, welche das urſprüngliche religiöſe Grundgefühl lauter und rein ohne alle Vorausſetzungen der orthodoxen Philoſophie zum Selbſtbewußtſein erhebt und die fernere Fortentwicklung der Religion klar erkennt, hat auch die Zukunft, deren Wellenſchläge bereits brauſend ſich vernehmen laſſen, entſchieden für ſich; ſie allein iſt die freilebendige Wahrheit, und die wahre Speculation muß, je beſtimmter ſie den dürren Abgezogenheiten der herrſchenden Philoſophie entgegentritt, deſto mehr ſich wehren, einem antiquitirten Poſitivismus zu verfallen, vielmehr deſto kräftiger, ja kräftiger, als ſelbſt Hegel und ſeine Schule, die Kritik üben.

---

*) Vrgl. mein Syſtem der ſpecul. Ethik. I. Band. §. 4. Einl.

2.

Wenn wir in unseren Tagen die Freunde der Philosophie mit einem seltenen Eifer und einem allgemeinen Drange sich zum Studium der Geschichte der Philosophie wenden sehen und zwar in der Art, daß sie sie in ihren Quellen zu erforschen suchen: so ist dieß keine zufällige Erscheinung, vielmehr eines der Zeichen der großen Veränderung, die sich im Stillen im Gebiete der speculativen Wissenschaft anbahnt. Der unmittelbar und frei aus sich selbst hervorbringende, in irgend einer besonderen Form, einem particulären Princip schaffende Geist ist aus ihr verschwunden. Diejenigen, in welchen dieser Geist culminirte, haben bekanntlich ihre besonderen Principien aus sich selbst geschöpft, ohne ursprünglich *) viel weiter, als über die ihnen zunächst vorangehenden Systeme zurück ihre geschichtlichen Forschungen zu erstrecken, indem sie vielmehr zuerst in schöpferischem Gestaltungstrieb damit sich beschäftigten, ihre eigene Anschauung systematisch auszubilden, und dann erst im Lichte derselben das geschichtliche Ganze betrachteten. An die Stelle dieses unmittelbar schöpferischen Geistes scheint mir in der Philosophie der combinirende getreten zu sein, welcher indeß nicht nothwendig princip- und systemlos ist, vielmehr nur nach dem Ganzen des Wissens strebt. Denn unserem jetzigen philosophischen Bewußtsein liegt, sofern man überhaupt demselben sich öffnet und sich nicht willkührlich in eine abgelebte Form verrannt hat, allgemein die Ahnung von der Einseitigkeit jener besonderen Principien zu Grunde, welche die unmittelbar schöpferischen Genies ihren Systemen zu Grunde gelegt haben, und diese Ahnung ist es, von welcher getrieben wir das Ganze der bisherigen philosophischen Productionen aller Zeiten, aber nicht im Lichte der relativen Zeitsysteme, sondern quellenmäßig erkennen möchten, um erst, vermittelt durch die Erkenntniß jenes philosophischen Pantheons, eine universelle Anschauung uns zu gestalten. In dieser Hinsicht ist kein Studium so sehr geeignet, über den

*) Was neuerdings Schelling naiv eingestanden hat.

beschränkten Gesichtskreis der herrschenden philosophischen Systeme den Geist zur ewigen Wahrheit zu erheben, als das der größten Philosophen des Alterthums, des Platon und des Aristoteles, und wir müssen darum die Monographie des Verf., welche die Tendenz hat, den Geist der Aristotelischen Philosophie in ihrer Beziehung zu der Platonischen und ihr gemeinsames Verhältniß zu der ihnen vorangehenden Speculation, wie in ihrer ewigen Bedeutung für jedes ächte Wissen darzustellen, für ein ganz zeitgemäßes Unternehmen erklären, um so mehr, als der Wendepunct, welchen die Philosophie in Platon und Aristoteles genommen hat, ganz demjenigen ähnlich ist, um welchen sich dermalen unser speculatives Wissen bewegt. Es scheint uns, daß der Verf. seine Schrift in dieser Richtung geschrieben habe; wenigstens will er S. 169 ein Fortwirken des Aristotelischen Geistestypus anerkannt wissen, vermöge dessen wir zu einer organischen Weltansicht geführt werden sollen, die sich zu der des Platon und Aristoteles ebenso verhalte, wie die Vollendung zum ersten Entwurfe. Wir glauben, daß diese Bedeutung der Platonisch-Aristotelischen Philosophie noch in bestimmterer Form zum Bewußtsein kommen muß, als dieß der Verf. gethan hat, und seine Schrift hätte eine eingreifendere Beziehung auf die Gegenwart, eine bestimmtere Farbe erhalten, wenn er entschieden jene Parallele ausgeführt hätte.

Wir haben dieß schon oben angedeutet und müssen hier noch genauer darauf eingehen. Vor Platon hatte sich der Pantheismus in gedoppelter Form entwickelt, in der Form des abgezogenen Einen oder Seins und in der des ebenso abgezogenen Werdens als des unbestimmten Ineinanderfließens aller Gegensätze, und hieraus war consequenter Weise die Sophistik hervorgegangen, die, indem sie von dem Heraklit'schen Satze ausging, daß schlechthin Alles beständig sich verändere, daraus den richtigen Schluß zog, der Mensch und zwar seine Empfindung sei das Maaß der Wahrheit (Plat. Theaet.). Wer erkennt hierin nicht die Grundzüge der Geschichte der modernen Philosophie sogleich wieder? Der Spinozismus ist der reflectirte Eleatismus, dieselbe nur

vertieftere Richtung auf die Eine, Alles absorbirende Substanz, und die ganze moderne Philosophie von Fichte bis Hegel, der hierin nur als Culminationspunct erscheint, ist die Erneuerung des Heraklit'schen Princips, daß alles Seiende ewig in Antithesen sich bewege, die sich wechselseitig hervorrufen und wechselseitig in einander verschwinden. Um die Parallele zu vollenden, so sollte aus diesem Princip der absoluten, schlechthinigen Identität der Gegensätze auch eine moderne Sophistik resultiren, welche auf's kühnste und entschiedenste, aber von jenem Princip aus auch völlig berechtigt die Ultras der Hegel'schen Schule aussprechen, indem sie lehren, daß die Kritik nur da sei, um Wechsel in das Gegebene zu bringen, daß es auf diesen Wechsel einzig ankomme und daß es keine absoluten Formen gebe, die vielmehr sämmtlich nur entstehen, um zu vergehen, daß aber ebendeßwegen alle höheren Wissenschaften lediglich in Anthropologie sich verwandeln müssen, und zwar, daß die wahre Philosophie die offenherzig sinnliche Philosophie sei.

Wer diese Parallele, die sich zum Theil bis zur wörtlichen Uebereinstimmung durchführen ließe, vollkommen durchdenkt, der denke sich nun Platon's und des Aristoteles speculatives Wirken, und es wird ihm in seiner ewigen Bedeutung, in seiner Bedeutung auch für unsere Zeit erscheinen! Der Verfasser hat es zum Theil, ja im Wesentlichen richtig gezeichnet. Beide haben im Gegensatze zu der ihnen vorangehenden Philosophie gemein ein theistisches Princip; dieß beweist der Vers. sehr gut S. 40 ff. und S. 52 ff. Beide sodann und insbesondere Aristoteles machen gegen die Sophisten den Satz des Widerspruchs geltend (S. 23); beide suchen im Werden das Ewige festzuhalten und durch genaue Sprachforschung die Sprachverwirrung abzuweisen. Ihr höchster gemeinsamer Endzweck ist hiebei das organisirende Wissen, indem sie die Welt als κόσμος fassen, worin Alles sein fest begränztes Maaß hat, indem sie namentlich den Philosophen als Künstler sich denken, welcher Gott das All mittelst einer reconstructiven, nicht constructiven Intelligenz nachdenkt, nach Einem Muster ein jedes Ding und eine jede Verrichtung mißt

und ſchätzt, in ihrem eigenen Sein, und durch dieſes *πάντα γιγνώσκειν κατὰ τὸ εἶδος* die *ἄλογος τριβή*, das *ἄνω* und *κάτω μεταβάλλειν* der Sophiſten zum Stehen und zur Ruhe bringt. S. 152, 161 ff. Wir ſtimmen mit dieſer Auffaſſung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie und ihrer Grundrichtung vollſtändig überein, und ſind mit dem Verf. derſelben nimmermehr täuſchenden Hoffnung, daß dieſes ächte Bewußtſein wahrer Philoſophie, welches jene großen Männer hatten, in der Geſchichte hervortrete, nicht um ſpurlos in ihr zu verſchwinden, daß es vielmehr das Ideal enthalte, dem wir zuſtreben müſſen, dem wir uns nähern werden, indem wir die Philoſophie wieder auf ihr geſundes Maaß zurückführen und ſie als organiſirende Reconſtruction des Univerſums gemäß den ewigen Ideen, die in Gott ſind, damit als ein künſtleriſches Erkennen der Maaße aller Dinge in ihrer wechſelſeitigen Verflechtung zum ſchönen Weltganzen erfaſſen. Nur ein ſolches Wiſſen iſt der höchſten Begeiſterung würdig und vermag allein der Quell reiner Befriedigung zu ſein.

Jedoch Eines hätten wir hiebei gewünſcht, daß nämlich der Verfaſſer auch die poſitive Wahrheit, welche Platon und Ariſtoteles im Heraklit'ſchen und ſophiſtiſchen Princip fanden, durch ein genaueres Eingehen in ihre Dialektik und Logik herausgehoben hätte, wobei er auch ſogleich den Fortſchritt, welchen in dieſer Beziehung Ariſtoteles gegenüber von Platon machte, hätte andeuten können. Beide nämlich erkannten gewiſſer Maaßen an das Sein der Einheit im Gegenſatze, wie Platon am entſchiedenſten im Parmenides durchführt. Allein Platon ſuchte dabei theils ein unterſchiedloſes Durcheinandermengen der Begriffe abzuwehren und an die Stelle dieſer gehaltloſen Dialektik gleichſam eine organiſche zu ſetzen, welche zeigen ſoll, wie eine Idee durch viele einzelne von einander getrennte aus einander gebreitet ſei, eine andere hinwiederum nur mit Einer aus vielen ſich verknüpfe und viele gänzlich von einander getrennt ſeien (Soph. p. 253), theils ſuchte er das in dem Ineinanderübergehen der Gegenſätze ſich erhaltende Eine, die Idee, das zeitloſe Weſen des Seienden feſtzuhalten (Theaet. p. 201. Parm. p. 155—157).

Hieran knüpft nun Ariſtoteles an, bildet jedoch zugleich die Platoniſche Lehre in dieſem Puncte weiter fort. Auch er ſtimmt mit Platon darin überein, daß er die Herakliteer und Sophiſten tadelt, weil ſie über dem beſtändig Fließenden, nämlich dem ſinnlich Wahrnehmbaren, das doch nur ein kleiner Theil des Univerſums ſei, das Unveränderliche und die unbewegliche Urſache des Alls überſehen haben (Met. IV, 5). Zugleich — und hierin geht er über Platon hinaus — gibt er nicht einmal von dem Sinnlichen und beſtändig Wechſelnden zu, daß in ihm das Seiende nicht ſei und das Nichtſeiende ſei, oder daß das Seiende aus dem rein Nichtſeienden werde und in daſſelbe verſchwinde (Ibid.). In dieſer Beziehung macht er den wahren Begriff der Entwicklung und des Werdens geltend, indem er wiederholt hervorhebt, daß dem Werdenden überall eine Materie zu Grunde liege, ſo daß alles Werden eigentlich nur eine Verwandlung ſei, und daß nicht aus dem rein Nichtſeienden, ſondern aus dem der bloßen Möglichkeit nach Seienden, alſo einem bloß relativ Nichtſeienden, das wirklich Seiende entſtehe, und auch nur in gewiſſem Sinne etwas zugleich ſei und nicht ſei, ſofern es nämlich an ſich das ſei, was es der Wirklichkeit nach nicht iſt und umgekehrt (vrgl. Met. IV, 7. XII, 2 u. ff.). In dieſen Expoſitionen liegen die fruchtbarſten Keime einer wahren Löſung des Problems, zugleich die Einheit des Entgegengeſetzten zu begreifen und doch die Denkgeſetze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten zu retten, und dieſes Problem iſt eines der ſchwerſten, das unſere Philoſophie noch zu löſen hat und von deſſen ſpeculativer Würdigung eine wahre Fortbildung unſeres Wiſſens abhängt, indem wenigſtens ſo viel erhellt, daß weder jene ſtarren, mehr negativen, als poſitiven Denkgeſetze, noch eine ſchlechtweg alle Gegenſätze identificirende Dialektik das Wahre ſein können *).

Von hier aus erhellt der Zuſammenhang der formalen Prämiſſen des Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Syſtems und ihres

*) Vrgl. auch hierüber die weitern Expoſitionen in der erwähnten Abhandlung (B. XIII. H. 2).

Theismus. Es ist ungemein wichtig, diesen Punct in's Auge zu fassen. Platon scheidet nur darum die zwei Gebiete des Sinnlichen und des Intelligiblen, um jenseits des stets Veränderlichen ein Unveränderliches, die Idee, und zwar insbesondere die absolute Idee, das schlechthin Seiende zu erhalten. Aehnlich Aristoteles. Alles Endliche ist nach ihm ein Werdendes, mit der Materie Behaftetes und darum von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Fortgehendes. Nun setzt aber das Mögliche ein Thätiges voraus. Allem Endlichen also muß ein absolut Thätiges vorausgehen, und dieses muß als solches unbewegt sein und unbewegt bewegen. Nun ist aber alles Veränderliche materieller Natur; die reine Form ist in ihm in die Materie versenkt und entwickelt sich in ihr erst vom Vermögen aus zur Actuosität. Das unbewegt Bewegende muß also reiner Geist sein und seine Thätigkeit kann nur in seiner Selbstbeschauung bestehen.

Wir müssen fragen: hat auch dieser Gang, den Platons und des Aristoteles speculativer Geist genommen, noch seine reelle Bedeutung für unser Bewußtsein? Ich zweifle hieran nicht im Mindesten. Wie sie über ein Wissen ihrer Zeit, welches nur ein innerhalb des Gegensatzes befangenes und, weil Entgegengesetztes in Einem nur als Werden sein kann, beständig sich veränderndes Sein als das alleinige erkannte, zu einem absolut Seienden sich erheben und dieses im absoluten Geiste erblicken zu müssen glaubten; so liegt dieselbe Nöthigung für jedes Bewußtsein und am dringendsten für unser dermaliges vor, weil unsere Zeit in demselben Halbwissen, wie die Zeit Platons und des Aristoteles befangen ist, und und zwar ist kein Zweifel, daß jene Erhebung des Bewußtseins nur in der Idee des unendlichen Geistes ihr Ziel finden könne. Nur der Geist ist jene unbewegt bewegende Thätigkeit. Die niedere Thierseele, versenkt in das Materielle, ist dem beständigen Flusse der Empfindung hingegeben, und auch der Geist in uns, so lange er nicht sich selbst wahrhaft erkannt hat, ist noch im Schwanken begriffen. Ist er aber einmal wahrhaft zum Selbstbewußtsein gelangt und hat er die ihn ursprünglich bildende, göttliche Idee wirklich erfaßt, so schafft er

von nun an unbewegt, stets sich selbst gleich; denn sein Handeln ist von nun an eine nur immer tiefere Realisirung des in jenem Acte gewordenen ewigen Selbstbewußtseins. Aristoteles findet daher gleichfalls in unserem Geiste ein göttliches, ewiges Sein, und setzt als höchsten Punct seiner Entwicklung eben jenes wahre Selbstbewußtsein, das von nun an ein wahrhaft Objectives ist und in sich selbst sein Ziel hat, weil es die Einheit des Denkens und Seins enthält. Da er nun aber die höchste Energie nicht bloß als Zweck der Gesammtentwicklung, wie sie innerhalb des Endlichen selbst erscheint, sich denken kann, sondern diesen Zweck zugleich als Princip fassen zu müssen glaubt, so setzt er den absolut actuosen Geist an die Spitze des Ganzen, und in der That müssen auch wir, wenn wir sein System in dem angegebenen Zusammenhange betrachten, ihm völlig beistimmen, und das Absolute nicht etwa bloß in eine lebendige Urkraft, die ja vielmehr selbst nur ein Endliches, Gegensätzliches, ein bloßes Correlat zu dem Thätigen und Wirklichen ist, sondern schlechterdings in den Geist setzen. Also auch von dieser Seite dürfen wir mit dem Verf. unsere Zeit zu einem genauen Studium des Aristoteles und seines Vorgängers einladen.

Wir haben nun bisher, der Darstellung des Verf. folgend, vorzugsweise das Gemeinsame der Platonischen und Aristotelischen Philosophie dargestellt. Die Haupttendenz des Verf. ist nun aber zu zeigen, daß Aristoteles über Platon hinausgeschritten sei, indem er den Platonismus zu seiner eigentlichen Vollendung gebracht habe. Während Platon einseitig nur auf die Idee, das ruhig strahlende Muster in seiner Seele, nicht auf dessen ebenbürtigen, vor seinen Augen gegenwärtigen Bruder gesehen habe, den er für einen Bastard hielt, um den sich nur die Sophisten bemühen; so habe Aristoteles dagegen diesen Zwillingsbruder als solchen in seine Rechte eingesetzt, somit Realismus und Idealismus in Eins verbunden, ohne darum in das All-Eins der Früheren zu verfallen (S. 50). Darum vermißte, wie der Verf. weiter ausführt, Aristoteles bei Platon das Eingreifen des Zwecks in die Bewegung, tadelte an den Ideen, daß ihnen keine schö-

pferische Macht beiwohne und setzte an ihre Stelle die Form als inwohnend der Materie. Schritt Platon im διακοσμεῖν bloß bis zum Entwurfe vor, bloß um die organisirende Kraft des νοῦς zu zeigen, die ihm nur von einem ihm beiwohnenden Muster kommen könne; so bestätigte Aristoteles diese schon von Platon entschiedene Thatsache, ohne über sie hinaus zu wollen, nahm aber den Entwurf des κόσμος auf und führte die organisirende Kraft des νοῦς durch alle Theile desselben durch (S.139).

Wir können dieser herkömmlichen Auffassung des Verhältnisses beider Philosophen nur bedingter Weise zustimmen. Aristoteles hat keineswegs Platon vollendet, sondern nur ergänzt; wenn daher Aristoteles die Philosophie nach einer Seite hin ausgebildet hat, welche von Platon wirklich unangebaut gelassen war, so ist auch das umgekehrte Verhältniß nicht zu übersehen, daß Platon in einer Sphäre sich bewegte, die Aristoteles nicht erreichte und in der Platon für Aristoteles unverständlich war und unverständlich bleiben mußte. Wir können, wenn wir, wie dieß überall bei der Würdigung wahrhaft philosophischer Systeme der Fall sein muß, auf die Form und insbesondere auf die Methode sehen, deren sich beide bedienten, ihr Verhältniß kurz so bezeichnen: Platon war Deductions-, Aristoteles Inductionsphilosoph, beide Begriffe in dem wahren Sinne genommen, in welchem sie integrirende Richtungen der Einen vollendeten Philosophie bezeichnen. Man vergleiche vorerst den Platonischen Parmenides und die Metaphysik des Aristoteles, und man wird unsere Behauptung richtig finden; dort der Anfang aller construirenden Dialektik, welche, in Antithesen sich bewegend, von einem gegebenen Begriffe aus streng die übrigen ontologischen ableitet, hier das aggregatartige Aneinanderreihen von Begriffen, das Ausgehen vom Sprachgebrauche, die Analyse derselben und die Kritik der verschiedenen Ansichten über die Begriffe, worauf erst die Definition festgestellt wird. Auffallender zeigt sich die Differenz der Methoden beider in ihren physikalischen und ethischen Schriften. Während der Platonische Timäus der erste kühne Versuch einer Construction der Welt genannt werden kann, welche ausgehend vom

ersten Princip, dem Geiste, durch Ineinsbildung der Materie und der Weltseele nach harmonischen Zahlenverhältnissen die Welt vor unseren Augen entstehen läßt, setzt Aristoteles in seinen physikalischen Schriften das Gegebene überall voraus und ist nur bemüht, es auf seinen Begriff zurückzuführen; ihm ist daher der νοῦς nicht eigentlich Princip, von dem er das Seiende ableitet, sondern Endzweck, zu dem er das Gegebene von Stufe zu Stufe hinaufleitet. Während Platon endlich in seiner Republik rein von der Idee aus einen vollkommenen Staat, wie er sein soll, konstruirt; versenkt sich Aristoteles, ein wahrer Vorgänger Montesquieu's, in den Geist der geschichtlichen Verfassungen, um erst von ihnen aus mittelst Kritik die beste Verfassung zu ermitteln, und diese Verfassung ist ihm nicht eine einzige, sondern es gibt nach ihm auch relativ gute Verfassungen, je nach dem Geiste und den äußeren Verhältnissen eines Volkes. Ich glaube, daß man, wie überall bei der Beurtheilung ächter Systeme, von dieser formalen Seite der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, die gerade für sie als Systeme das Wesentliche, der bewegende Impuls ist, ausgehen muß, um ihre materiale Differenz gehörig würdigen zu können. Platons Meisterschaft werden wir hienach in denjenigen Gebieten, welche eine construirbare Seite haben, und insoweit sie sie haben, suchen müssen, und dort liegt sie auch; umgekehrt des Aristoteles, über Platon hinausgehende Leistungen werden in dem analytischen Gebiete der Philosophie gefunden werden müssen, und hier sind sie auch enthalten. Platon ist von Aristoteles völlig unerreicht geblieben in der Dialektik, Metaphysik und in dem theoretischen Theile der Ethik, während seine Naturphilosophie mit ihrer spielenden Zahlensymbolik ohne allen Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewesen ist und darum bleiben mußte, weil man dieses Gebiet nicht mit ein Paar Formeln abmachen kann, sondern hier wirklich die inductive Methode, welche den Reichthum des Seienden auf die Idee zurückführt, nicht aber von dieser aus es construiren und, als wäre das Seiende schon gänzlich erkannt, durchmessen will, ihr bleibendes Recht hat. Umgekehrt, Aristoteles hat sich die bleibende Herrschaft errungen in der Logik, einer rein

analytischen Wissenschaft, den Natur-Wissenschaften und in der Psychologie, deren Vater er geworden ist, in der Geschichte der Philosophie selbst, die, so weit sie auf seine Vorzeit sich bezieht, eigentlich allein von ihm sich datirt, und in dem historischen Theile der Ethik; die übrigen Theile seiner Philosophie, namentlich seine Metaphysik, haben wenig Wirkung gehabt und konnten keine haben. Es ist daher falsch, wenn man den Aristoteles als Vollender der Lehre Platon's darstellt. Dieß war er in Absicht auf den Geist des Platonischen Systems durchaus nicht; der Platonismus hat im Neuplatonismus seine Vollendung gefunden, nicht in dem Systeme des Aristoteles. Die Neuplatoniker kannten die großen Ideen Platon's, wußten sie zu würdigen und brachten sie zum entschiedenen philosophischen Bewußtsein. Dem Aristoteles waren, obwohl er nach einigen Seiten hin Platon's System weiter fortgeführt hat, doch die Grundideen desselben gänzlich verschlossen, er hatte kein Auge, keinen Sinn dafür, ihm fehlte jener Blick, der in das hell leuchtende Mysterium des Seienden ausdauernd zu schauen vermag, wie ihn Platon verlangt (Soph. S. 254). Daß dem Seienden Bewegung, Leben, Seele und Geist zukomme, war die Erkenntniß, welche Platon für die Philosophie als dialektisches Problem hinstellte (Soph. S. 249). Gott ist dieser Geist, aber Gott ist nicht bloß Geist, in ihm ist die Weltseele und als deren äußerste Objectivirung die Materie (Phileb. S. 27—30. Timae. S. 28 ff.). In dem höchsten Geiste sind nun die Ideen alles Seienden, und diese Ideen verwirklicht der Geist mittelst der Weltseele, sie hinausbildend in die Materie zunächst in der Form der Idealzahlen, dann der wirklichen Körperwelt. Diese Lehren waren es, welche die Neuplatoniker weiter ausbildeten; in ihnen lag die höchste speculative Theologie, zu welcher es das Alterthum bringen konnte, ja überhaupt, richtig gefaßt, alle Philosophie es bringen kann. Das Eins oder Seiende, das reine Erste zu begreifen, wie es auf ewige Weise Wesenheit, Leben, Seele, Geist ist, sodann zu erkennen, wie der Geist durch Projicirung seiner Ideenwelt mittelst der Seele in das Sein Allgeist einer Welt wird und mittelst jener mit der letzteren zu einem

ſeelenvollen, organiſchen Ganzen ſich zuſammenſchließt, — dieß iſt das gehaltvolle Problem aller Philoſophie. Platon iſt ihr Vater geworden; in ſeinem genialen Geiſte lag der große Entwurf des allein wahren Syſtems. Wie dürftig iſt hingegen die Metaphyſik des Ariſtoteles! Sein νοῦς iſt reiner, purer Geiſt, ohne alle Potenz, die Weltgränze iſt ſeine Sphäre, durch kein wahres lebendiges Band hängt er zuſammen mit der Welt, und nicht durch eine poſitive Dialektik führt Ariſtoteles das Seiende oder Eins, es immer mehr bereichernd, bis zum Geiſte fort, ſondern dieſer reſultirt ihm lediglich mittelſt des Cauſalitätsbegriffs und indirect durch Widerlegung des Eins und Seins als Principien; die Materie ſodann leitet er nicht, wie Platon, aus den Ideen ab, ſondern die Materie iſt ihm ein Vorausgeſetztes; das wahre Weſen der Platoniſchen Ideen bleibt für ihn unverſtanden und der Intellectualismus des letzteren, worin allein der Grund eines wahren Realismus lag, macht einem einſeitigen, dualiſtiſchen Realismus Platz*).

Nach allem Dieſen können wir noch beſtimmter, als dieß der Verf. gethan, die ewige Bedeutung Platon's und des Ariſtoteles für alle Zukunft, insbeſondere für unſer philoſophiſches Zeitalter feſtſtellen. In negativer Beziehung ſtehen ſie da als die warnenden Genien, welche der Philoſophie verbieten, ſich in eine leere Scheindialektik zu verirren, welche die Gegenſätze zu Extremen zuſpitzt, um ſie in das All-Eins wieder zu verſenken, aus dem ſie ſofort zu einem neuen, taumelnden Daſein in ſinn- und zweckloſem Progreß erwachen. Irren wir nicht, ſo wird auch der beſſere Geiſt der Zeit ihre warnende Stimme vernehmen und hat ſie bereits vernommen. In poſitiver Beziehung ſtellen ſie die beiden Pole der Philoſophie dar, ihre conſtructive und ihre inductive Seite, welche nur die beiden Hälften des Einen Wiſſens ſind und, wenn dieſes zum vollendeten Selbſtbewußtſein kommt, in einem Dritten, dem conſtitutiven Wiſſen, ſich verſchmelzen müſſen, in der Art, daß dieſer Trilogie der Form eine ſolche der philo-

*) Das Genauere hierüber ſ. in meiner ſpecul. Idee Gottes. §. 94.

ſophiſchen Disciplinen entſpricht. Fixirt die Philoſophie ihre conſtructive Thätigkeit als die einzige Form, ſo wird ſie in dem aprioriſchen Elemente Großartiges leiſten, die Natur aber und die Geſchichte mit Formeln abfertigen, die ihrem Reichthume weit nicht gewachſen ſind. Wirft ſie ſich dagegen auf das Gegebene mit dem intuitiven Scharfſinne eines Ariſtoteles, der kein ſchaaler Empiriker war, vielmehr überall dem ſpeculativen, das Gegebene analytiſch auf ſeine aprioriſche Idee zurückführenden Empirismus huldigte: dann wird ſie eine Maſſe von neuen Entdeckungen machen, wie ſie Ariſtoteles gemacht hat, für ſich iſolirt aber würde ein ſolches Wiſſen gleichſam der idealen Weihe des reinen Intellectualismus ermangeln, die überall nur der conſtructiven Intelligenz eigen iſt. Alſo eine Wiſſenſchaftslehre zu gründen, aus der die trilogiſche Form des Wiſſens mit den entſprechenden Gebieten hervorginge, um ſich zu einem Ganzen zu verflechten, dazu ſcheint die Geſchichte zu mahnen.

(Schluß folgt).

Vorschläge zu einer Philosophenversammlung.

Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands

vom

Herausgeber.

Ohne Zweifel hat Mancher von uns schon oftmals der Frage bei sich Raum gegeben, warum zu einer Zeit, wo fast alle wissenschaftlichen Fachgenossen sich zu jährlich wiederkehrenden Zusammenkünften vereinigen, um über die Interessen ihrer Wissenschaft mündlich zu verhandeln, wir Philosophen allein bisher noch keinerlei Regung an den Tag gelegt haben, welche auf ein solches Bewußtsein der Gemeinsamkeit, auf gegenseitige Theilnahme und Wetteifer unter einander dürfte schließen lassen? Gewiß kann dies Verhalten weder bei den draußen Stehenden sonderliches Vertrauen erregen zum objectiven Werthe einer Sache, über welche die Theilnehmer unmittelbar sich verständigen entweder nicht können, oder nicht wollen; noch kann für die letztern das Gefühl der Einsamkeit und beengenden Isolirung verschwinden, das selbst äußerlich in ihren Werken oft sichtbar genug hervorblickt.

Vergleichen wir nämlich die litterarische Stellung eines Philosophen heutiger Zeit mit dem lebhaften und meist freundlichen Verkehre, der zu Leibnitzen's Zeiten unter den bedeutendsten Gelehrten stattfand, so ist der Contrast damit der allerunerfreulichste. Einsam und maulwurfähnlich graben die Meisten von uns in den eignen Gängen fort und hätten schlimme Begegnung zu fürchten, wenn sie die Minengänge des Andern berührten. Jeder redet

bei einer Wissenschaft vom höchsten und gemeinsamsten Interesse hartnäckig nur seine Sprache, folgt nur den eigenen Terminologieen (Lindemann hat im Vorhergehenden das Treffendste darüber gesagt), kurz dringt darauf, vor allen Dingen original zu sein neben den Andern, statt das Gemeinsame und Verbindende hervorzusuchen. Daher gelingt es aber auch fast Keinem, bei der nur zufälligen Theilnahme, die er findet, in einem reinen, durchschnittlichen Urtheile zu erfahren, wie sich die Meinung der Fachgenossen über ihn gestellt habe. Und wie wäre überhaupt auch möglich, daß sich ein solches Urtheil bilde, wenn man nur selten auf die Leistungen des Andern in seinem Sinne sich einläßt, oder weiter führt, was der Andere angefangen; so lange Jeder nur am eigenen Gewebe fortspinnt, welches der Gemeinsamkeit entbehrend, nach dem Loose aller endlichen Bestrebungen, Bruchstück bleiben muß und nur zufällige, unzureichende Einwirkung üben kann, wenn es überall auf ebenso Fertiges, Abgeschlossenes trifft? Und so bietet uns die gegenwärtige philosophische Litteratur das Schauspiel einer so zwecklosen Vereinzelung, eines so linkischen Sichzersplitterns vorzüglicher Kräfte, wie sie kaum eine frühere Zeit in diesem Grade gesehen: — ein Mißverhältniß von Kraftaufwand und von wirklich Erreichtem, welches fast abschrecken könnte, den mühsamen Pfad speculativen Forschens und Wirkens fortzusetzen, wenn man darin blos nach äußern Erfolgen trachtete. Man spricht dabei soviel von einer Philosophie der „Gegenwart," — Jeder meint natürlich nur seine eigene; — aber man vergißt, daß man auch bei günstigstem Erfolge mit ihr auf halbem Wege liegen bleiben wird, wenn sie nicht Sache der Gemeinschaft zu werden vermag; denn wie viel auch die Gegenwart Kleinliches und Beengendes darbiete, das ist doch das Bedeutungsvolle in ihr, daß ihr Schicksal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Individuums gelegt ist, sondern daß nur im Bewußtsein der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist. Mit der Herrschaft ausschließlicher Schulen in der Philosophie ist es für immer zu Ende, eben weil die Philosophie an sich — formell als kritischer Scharfsinn des Forschens und Prüfens, real in immer größerer Breite den empirischen Stoff

bewältigend, — zu mächtig und umfassend für den Einzelnen geworden ist.

Vergleicht man damit nun die Mittel, die gewöhnlich angewendet werden, um diese Gemeinsamkeit unter den Philosophen herbeizuführen: so ergibt sich, daß sie den gerade entgegengesetzten Erfolg haben müssen. Man versucht es, Schule zu bilden, Anhänger zu werben, oder durch die noch verächtlicheren Künste der Cameraderie sich äußern Einfluß zu sichern. Aber wem das Erstere wirklich gelungen ist, hat er dadurch dem eigentlichen Wesen seiner Lehre Gemeinsamkeit und Nachfolge gesichert? Gerade das Gegentheil erfolgt: der Meister ärntet von seinen Schülern, was er nicht gesäet, und sieht als seine Meinung umhergeboten, was er gerade nicht wollte. Ueberhaupt sollte die Geschichte der letzten deutschen Schule, die in allen Stadien ihrer Existenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule als solcher an den Tag gelegt, die ächte Ueberlieferung der Philosophie auf sich zu nehmen, für alle Zeiten die Illusion zerstört haben, daß man durch Anhängerpressen die rechte Nachwirkung einer Philosophie sicher stelle. Mit dem Verschwinden dieser Selbsttäuschung verschwände aber auch das wichtigste Hinderniß unbefangener Annäherung unter den Philosophen.

Dies ist — wenn wir aufrichtig gegen uns sein wollen — die gegenwärtige Lage der Philosophie in ihrem Innern. Von der Ungunst, die sie von Außen erfährt — und gar nicht ohne ihr Verschulden im Einzelnen — will ich nicht reden, noch darauf Gewicht legen. Sie am allerwenigsten bedarf fremder Neigung und Nachhülfe: ihre rechte Stellung ist, sich suchen zu lassen und vollends um die Gunst der andern Mächte zu buhlen und ihnen nach dem Munde zu reden (leider ist auch dies geschehen von nahmhaften Philosophen), ist eben so unnöthig als verwerflich. Sie weiß, oder sollte es wissen, daß dennoch ihr allein, befruchtet vom Studium der Geschichte, es vorbehalten ist, dem Geist der Zeiten, wie bisher, so künftig die letzte Gestalt zu geben und auch über die Loose der Zukunft zu entscheiden.

Gleichwie daher die Zeiten der Bedrängniß einer Kirche oder des Dunkels und der Unscheinbarkeit derselben immer für sie die fruchtbarsten und kräftigendsten waren, so wäre es auch für die Speculation das Beste, daß ihre Angelegenheiten nicht mehr wie ein sonstiger Gegenstand der Conversation auf dem offenen Markte verhandelt würden, daß besonders keine Theologie und keine Staatsklugheit sie mehr unter ihre Obhut nähme. Sie bedarf keiner Stütze und Empfehlung, als ihrer selbst.

So soll denn auch hier nur von ihren eigenen inneren Zuständen die Rede sein, und auch bei den Versammlungen, die wir beantragen, sollen nicht ihre exoterischen Verhältnisse, ihre Beziehung zu den wohlbekannten Tagesfragen zur Sprache kommen, sondern was ihr innerlich noth thue und was sie nach Innen abzustreifen habe. Es ist die einfache Frage, ob jene bisherige Zersplitterung ein unaustilgbarer Erbtheil der philosophischen Beschäftigung sei, oder blos eine Folge innerer Trägheit, noch eigentlicher vielleicht einer üblen, lange überlieferten Angewöhnung?

Allerdings ist das eigentliche Denken und Schaffen des Philosophen ein einsames, ungeselliges; es kann nur, wie das Werk des Künstlers, in der tiefsten Selbsteinkehr geboren werden. Aber wenn es in seinen Resultaten gestaltet hervortritt, wenn es behauptet eine wirkliche That des κοῖνος λόγος zu sein: warum soll es dann sich der mündlichen Debatte nicht preisgeben, und dieser weit lieber, als der zufälligen und nicht immer glücklich verlaufenden Anerkenntniß durch gewöhnliche Recensionen? Eine Erörterung, von Auge zu Auge geführt, kann uns in einer Stunde weiter zu wechselseitiger Verständigung führen, oder wenigstens Jeden zu tieferer Selbsterkenntniß bringen, als es den längsten gedruckten Verhandlungen möglich gewesen wäre. Ueberhaupt wer weniger, als der Philosoph, sollte verkennen, daß der gedruckte Buchstabe nur das einstweilige, wo möglich abzustreifende Surrogat der freien Rede, des Gespräches sei? und auch im Mittelalter sind die wichtigsten Kämpfe in öffentlichen Disputationen durchgestritten worden.

Endlich — sofern man das tüchtigste äußere Kennzeichen sucht, für sich selbst und für Andere, ob eine philosophische Weltansicht auf dem allgemeingültigen Boden jenes κοῖνος λόγος, der speculativen Vernunft ruhe, so weit sie in einer bestimmten Zeit sich in wissenschaftlichem Bewußtsein erfaßt hat, oder ob sie nur Erzeugniß einer in sich verschränkten, unklaren Subjectivität sei: so ist die Probe der mündlichen Discussion gewiß die gründlichste, und die unverfänglichste zugleich; denn jeder streitet in ihr nur mit eigenen Kräften und unter eigener Autorität. Und wenn dergleichen Kämpfe auch gewöhnlich nicht mit einem entschiedenen Siege von der einen, mit einer Niederlage von der andern Seite enden: so wird irgend ein Erfolg sich doch zeigen, irgend ein indirectes Resultat doch gewonnen werden, und wie viel kürzer und summarischer würden dadurch unsere Verhandlungen!

So schiene bis jetzt Alles darauf hinzudeuten, daß keine Verhandlungen gerade geeigneter seien, in mündlich persönlicher Weise geführt zu werden, als die philosophischen. Betrachten wir daher die Frage noch aus einem andern Gesichtspunkte.

Was in der That auch künftig ein Getrenntbleiben der Philosophen nöthig zu machen schiene, ja was sogar eine zeitweise Vereinigung derselben unmöglich machen würde, wäre der Umstand, wenn in den herrschenden Lehren gar kein Gemeinsames vorläge, wenn sie sogar eine Sprödigkeit der Gesinnungen hervorriefen, welche keine Aussicht auf Verständigung zuließe. In der That, lebten wir noch in den unkritischen und anarchischen Zeiten des Identitätssystemes, wo eine Partei der andern jeden Sinn für Speculation ohne Weiteres absprach, wenn sie nicht ihres Standpunktes, des Standpunkts im Absoluten, sich bemächtigen könne; — oder hätte nicht eine spätere Schule vor Aller Augen es schwer gebüßt, daß sie mit terroristischer Exclusivität alle Andersdenkenden als Zurückgebliebene aus der Philosophie ausstoßen zu können meinte, so daß ähnliche Anmaßungen nicht leicht wieder gewagt werden dürften, es sei denn, daß man sie beweise: — dann fürwahr wäre es Ehrensache der also Angegriffenen, ihre Gegner nach gleichem Maaßstabe zu behandeln,

und der Krieg Aller gegen Alle, der lächerlicher und verderblicher Weise lange genug unter den Philosophirenden geherrscht hat, würde noch eine Zeitlang sich fortschleppen. Innerlich aber ist es anders geworden: kein einzelnes System darf sich mehr herausnehmen, alle übrigen zu verachten, ohne gleiche Verachtung dafür zurückzuempfangen, und so ist es Zeit, diese ganze Form falscher Vornehmheit, die Keinen mehr täuscht, fallen zu lassen. Aber noch wesentlicher ist, daß man einzusehen beginnt, wie die Philosophie nicht durch tumultuarische Revolutionen und Systemwechsel, sondern, gleich den andern Wissenschaften, durch besonnene Orientirung über ihre Gesammtresultate, durch Bewußtwerden ihres gemeinsamen Gewinns, mit Sicherheit fortschreiten könne. Hierdurch muß ihre gesammte Behandlungsweise, der ganze Geist ihrer Geschichte ein anderer werden. Man kann nicht mehr nach einzelnen Männern oder Systemen, sondern nach ganzen Epochen und allgemeinen Resultaten rechnen, und vollends „eigene" Systeme aufzustellen, wird so vergeblich als überflüssig erscheinen, weil es in der Philosophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues System zu erfinden, sondern das objective System der Dinge zu erkennen, sich hinein zu denken in dasselbe *).

*) Um hierüber nicht mißverstanden zu werden, sei es erlaubt für diejenigen, die den Inhalt meiner Erkenntnißtheorie nicht kennen, auf andere erläuternde Stellen meiner Schriften mich zu berufen. Bei analoger Veranlassung sagte ich: „Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen eigenen Systemen noch ein anderes, wenn auch eigenstes, hinzuzufügen: dies gibt eben den Progreß in das schlecht Unendliche, an dem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken." — — „Hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäußerung, das

Dies, das objective System der Dinge, ist daher die wahre Grundlage der Gemeinschaft unter den Philosophirenden, zugleich aber auch das, was die Philosophie mit den andern Wissenschaften in stete wechselseitige Berührung bringt: jene sucht nur in umfassendere Resultate aufzulösen und zu höheren Combinationen zu verknüpfen, was die einzelnen Wissenschaften dazu ihr vorbereiten, so wie diese hinwiederum von der Philosophie ihre leitenden Principien mit Sicherheit werden empfangen können, wenn die Philosophie auf diesem Wege sich wahrhaft und in genügendem Umfange mit der Erfahrung vermittelt hat.

Zu dieser gereifteren Ausbildung der Philosophie, von der jetzt sogar ihre Fortdauer abhängt und die bei der bisherigen Vereinzelung völlig stocken müßte, wird es daher unerlaßlich, auch äußerlich die Verbindungsmittel unter den Fachgenossen zu vermehren. Drängt nun Alles, von Innen und von Außen, die Philosophen zur Gemeinsamkeit hin, so wäre es seltsam, nicht die nächste und natürlichste Form derselben, eine Form wiederkehrender Zusammenkünfte zu versuchen.

Und so kommt es nach meiner Ueberzeugung blos darauf an, daß man einander sich nähern, sich verständigen wolle: Ueberzeugungen, Grundsätze, heilige Wahrheiten braucht man nicht dabei zu verläugnen. Vielmehr würde durch diese persönliche Berührung mancher kleinliche Rückhalt, manche werthlose Reibung schwinden, die sich auf kein Object, sondern eben nur auf ver-

---

Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativen Zusammenhanges werden kann.“ (Ueber den Begriff des negativ Absoluten, Zeitschrift Bd. XI. S. 35). Der übrige Theil des Aufsatzes weist das auch hierher Gehörende nach, wie nahe die gegenwärtigen Bestrebungen der nahmhaftesten Denker sind, sich in diesem Resultate zu vereinigen. Daß hierin daher nicht individuelle Vorstellungen meines „eigenen“ Systems, sondern eine allgemeingültige, längst gewußte und doch lange verkannte Wahrheit enthalten ist, dies weiß ich, weil ich klar erkenne, wie sie, dunkel geahnet oder deutlich gedacht, allen Erkenntnißbestrebungen zu Grunde liegt.

letzte Subjectivitäten bezieht. Wem diese jedoch unabtrennbar sind von seiner Liebe für die Wahrheit, der mag sich abseits halten von unsrer Gemeinschaft; nur läugne er nicht die Möglichkeit derselben, nur bezweifle er nicht den Werth, den sie für Jeden gewinnen könne, der sein Denken nicht blos an sich selbst, sondern am unmittelbaren Wechselverkehre mit den Andern erproben will. Wenn endlich im öffentlichen Leben der Zeit der Kriegsstand und die mistrauische Isolirung der Staaten verschwindet, wenn selbst die politischen Parteiungen die längst gewohnte Gehässigkeit ablegen, und zu freier, wechselseitiger Anerkennung sich erheben: werden wir, die Philosophirenden, zurückbleiben hinter diesem großen Vorschritt der Zeit? Unsere tiefste Ueberzeugung muß sein, daß es eine Wahrheit gebe, schlechthin ausschließend allen Irrthum, schlechthin vereinigend alle Geister auf die freieste und doch innigste Weise; unser Ideal und unsere Bestimmung ist es, diese zu erkennen und sie zum gemeinnützigen Bewußtsein Aller zu erheben, und im bittern Widerspruche mit dem Geiste unsers Forschens fangen wir damit an, uns fremd oder gar feindlich gegen einander abzuschließen, die erste Bedingung alles wissenschaftlichen Lebens zu verläugnen, deren Erprobung sich nur kränkliche Selbstverzärtelung oder verletzbare Eitelkeit entziehen kann?

Wir begehen heute die zweite Secularfeier des Geburtstages von Leibnitz. Mit Recht glaubt man diesen Tag durch Gründung eines Denkmals für diesen geistigen Wohlthäter Deutschlands feiern zu müssen, dessen wahre Bedeutung von seiner Zeit und lange nachher unerkannt blieb, ja dessen wissenschaftliche Gesinnungen und Sitten wir jetzt noch verläugnen. Das seines Geistes würdigste Denkmal wäre, wenn von diesem Jahre an eine freie Vereinigung der Philosophirenden ihren Anfang nähme, und so sich eigentlich die fruchtbare Idee verwirklichte, die dem großen Manne bei seinem Plane zur Gründung von Akademieen der Wissenschaften vorschwebte. Ihr Erfolg ist mislungen; es ist nichts wahrhaft Gemeinsames aus ihnen hervorgegangen, weil sie äußerlich angeordnete, dauernd gegründete, an einem Orte

fixirte sind mit lebenslänglichen Mitgliedern. Ihr innerster Geist fordert vielmehr, daß sie in freiwilligen Verbindungen immer neu entstehen, daß sie vorübergehende seien, um zu erfrischender Erregung dem beständigen Fluthen neuer Geister und Persönlichkeiten offen zu bleiben. Der Geist freier Association, der dies Jahrhundert so mächtig ergriffen hat, muß auch nach dieser Seite seine erneuernde Wirkung üben, und überhaupt: — versucht muß es irgend einmal werden. Mislingt sogar der Versuch, so ist in höherem Sinne dadurch Nichts verloren; denn schlimmer kann unsere Lage nicht werden, als sie in der That schon ist. Vielmehr würde vielleicht durch das offenkundig dabei an den Tag kommende Resultat ein heilsames Erschrecken über die moralische Nichtigkeit unserer Zustände erregt, und der höher Stehende sähe wenigstens klar, was er von seinem philosophischen Zeitalter zu erwarten habe.

Hier sei sogleich jedoch gestattet, zwei Klippen zu bezeichnen, an denen, wie der Einsichtige gewiß schon uns vorgreifend bemerkt hat, das Unternehmen scheitern könnte — gerade dadurch, daß es äußerlich zu Stande käme, aber sogleich in breiter Verflachung entartete.

Es kann nur von einem Congresse eigentlich wissenschaftlicher Philosophen und auf demselben nur von der Verhandlung über rein wissenschaftliche Fragen die Rede sein. Allein innerhalb dieser Gränze erhalten, kann das Unternehmen seinen Zweck erfüllen und darf auf Fortdauer rechnen, weil diese Interessen immer sich erhalten, und wenigstens einen kleinen Kreis versammeln werden. Wir müssen daher einestheils die Erörterung aller theologischen und politischen Zeitfragen bei Seite lassen, nicht gerade allein um äußerer Rücksichten willen, sondern um unsere Versammlung nicht zum Tummelplatze unreifer und ungezeitigter Tendenzen werden zu lassen, in deren möglichster Ausbeutung Viele freilich den einzigen Werth und Inhalt der Philosophie jetzt erblicken.

Aus gleichem Grunde werden wir auch anderntheils vor den Schönrednern und dilettantischen Schwätzern uns zu hüten haben,

die ohne eine ernste wissenschaftliche Bewährung, ja ohne die Fähigkeit und Vorbildung dazu, um so dreister über die tiefsten Probleme der Philosophie entscheiden, je unwissender sie über den wahren Belang derselben sind, und die auch bei uns vielleicht ungeheißen sich eindrängen möchten. Gewiß werden wir die höchste Toleranz zu üben wissen gegen Jeden, der unter uns zu lernen und sich zu bilden wünscht; es ist ja dies der Zweck unser Aller: jenen aber, den unberufenen Lehrern, ist der Thucydideische Kernspruch warnend entgegenzuhalten:

ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δ' ὄκνον τίκτει. —

Welche bestimmte Gegenstände der nächsten Verhandlung unterzulegen seien, darüber will der Antragsteller mit Absicht nichts Besonderes formuliren; auch darauf wird die Gemeinsamkeit der Berathung sogleich den besten Einfluß ausüben. Nur ein Paar allgemeine Gesichtspuncte erscheinen mir wesentlich.

Zuerst ist die Frage, ob die Philosophie auch künftig immer nur im Zustande einer abstracten, einsam dem Leben abgewendeten Speculation verharren soll? Zu einer bestimmten Reife ihrer Lehren über Recht, Staat, Religion, Volksbildung gelangt, gewinnt sie ganz von selbst ein durchaus praktisch prophetisches Verhältniß zu ihrer Umgebung. Sie deutet der Zeit das Räthsel ihres eigenen Zustandes, und zeigt ihr das Ziel, zu dem sie halb unverstanden hinanstrebt; sie legt in der Parteien das Wort, das ihre gegenseitige Spannung lösen könnte, und so bereitet sie langsam und unwillkührlich in den Geistern die Geburt einer neuen Epoche. Dies ist bisher selbst nur halb bewußt geschehen in den stillen Nachwirkungen, die mächtige Geister geübt haben: ich erinnere nur an Spinosa's, Lessing's, Kant's Verhältniß zu ihrer Zeit und zu ihrer Nachkommenschaft. Was sie allgemein Bildendes wollten, ist jetzt Gemeingut jedes richtig Denkenden, und von der Gesammtcultur der Vergangenheit Ergriffenen. Jetzt ist jedoch jenes Verhältniß keineswegs mehr das unwillkührliche und unbefangene der Vorzeit: wie Einige es versucht haben, selbstbeliebig Geschichte zu machen, so haben Andere Philosophie gemacht mit der Absicht, sie sogleich praktisch werden zu lassen, den

den Staat und die Kirche unmittelbar darnach zu reformiren. Es ist dies — verschuldet oder unverschuldet, ein Irrthum; denn Philosophie, wenn sie weiß, was ihres Amtes ist, kann nie unmittelbar thatbegründend wirken wollen; sie verhält sich nur berathend, warnend, vorausorientirend zu den eigentlich praktischen Fragen. Aber jene Erscheinung ist zugleich ein Zeichen, daß die Zeit der ungeheuern Gewalt bewußt worden ist, welche in der Philosophie, in der Herrschaft des unbedingten Denkens liegt; und die ungeschickte Reaction, welche sich kürzlich erhoben hat, um gegen Philosophie und gegen alle Forderungen der Intelligenz das Veraltete zu behaupten, zeigt nur in dem eigenen Schwanken und in der Halbheit ihrer Maaßregeln, daß sie es fühlt, der unwiderstehlichen Macht ihrer Gegnerin verfallen zu sein. — Wenn dem nun so ist, wenn in der That die Philosophie, — aber, wir wiederholen es, nur geleitet vom Studium der Geschichte — die Gestalt der Zukunft vorzubereiten hat: soll es eine einzelne Philosophie, ein einzelner Mann sein, von dem wir diese Zukunft erwarten, oder dem wir sie anvertrauen? Bedarf es hier nicht gerade der Gemeinschaft, um auch für die großen praktischen Fragen des Staats und des Lebens nur den probehaltigen Durchschnitt unserer Untersuchungen als erwahrtes Resultat der Gegenwart und Folgezeit zu überliefern?

Zweitens: Wenn Lindemann in seiner Empfehlung einer gemeinsamen deutschen Wissenschaftsprache (oben S. 100) so treffend sagt, daß es an der Zeit sei, den Wahn und die Bezeichnung einzelner Systeme schwinden zu lassen, um die Eine allgemein deutsche Philosophie in ihre Stelle zu setzen — oder bestimmter vielleicht, da das blos nationale Interesse bei einer so gemeingültigen Wissenschaft zurücktritt und ihr Grundcharakter nur bedingt werden kann durch den Geist der Weltepoche, den auch sie in sich wiedergibt — um eine allgemeine, vom Standpunct christlicher Weltanschauung entworfene Philosophie zu gründen — trotz des mancherlei Misbrauchs der mit dieser erhabenen Bezeichnung getrieben worden ist: wie anders wiederum als durch freien

geistigen Verkehr, ununterbrochenes Ineinanderwirken der Denker kann dies Ziel erreicht werden?

Endlich: Das Verhältniß der gegenwärtigen Philosophie zu ihrer Geschichte und zu dem großen Systeme der Vergangenheit ist ein durchaus neues geworden. Wir haben die Aufgabe, des Gesammtbesitzes der Wahrheit uns bewußt zu werden, den die ganze philosophische Vergangenheit uns hinterlassen hat. Deßhalb soll, im specifischen Unterschiede gegen die nächste Vergangenheit, unser gegenwärtiges philosophisches Thun und systematisches Denken gar nicht mehr nur in Durchführung Eines Princips, sondern in der möglich tiefsten Vermittlung aller bestehen, die vorher in Vereinzelung aufgetreten sind. Aber als nothwendige Vorarbeit dazu besitzen wir im Großen und Ganzen noch gar keine objectiv gehaltene Geschichte derselben. Bisher hat man nur allzuoft die großen Systeme der Vorzeit selbst in ihrer Darstellung nach dem Resultate irgend einer spätern Philosophie formulirt, und daß dies selbst ärger als je von der zuletzt herrschenden Lehre geschehen sei, unbeschadet der Verdienste ihres Urhebers um ein tieferes speculatives Eindringen in dem Sinn einzelner Systeme, kommt jetzt allmählig an den Tag. Sollen daher die großen Denker der Vorzeit richtig erkannt und ihre Leistungen Gemeingut werden, so müßten ihre Werke in tüchtigen Uebersetzungen bei uns eingebürgert sein. Bei Platon ist dies geschehen; mit wie bedeutender Nachwirkung für Form und Geist der gegenwärtigen Philosophie, weiß Jeder. Deßwegen wäre es eine würdige Beschäftigung der ersten Philosophenversammlung, auch hierüber einen umfassenden Plan zu entwerfen. Und so würde der Vorschlag einer vollständigen deutschen Uebersetzung und Erläuterung der philosophischen Werke des Aristoteles, ebenso der Hauptschriften der großen Denker des Mittelalters und der spätern Zeit, z. B. des Giordano Bruno, Campanella, des Cartes, Malebranche, Leibnitz *) u. A., die theils noch unübersetzt, theils in

*) Nachdem ich Obiges bereits abgeschlossen, kommt mir höchst willkommen, zu theilweiser Befriedigung dieses Wunsches, die eben

selten gewordenen oder veralteten Uebersetzungen vorliegen, vielleicht zeitgemäß gefunden werden. —

Der Anfang unserer Versammlungen sollte meines Erachtens so schlicht und einfach gemacht werden, wie er, dem Ernste und der Innerlichkeit philosophischer Berathung geziemt; wir am allerwenigsten haben nöthig, um unser gewiß zu werden, von lauten Festen, von aufgesuchten und angenommenen Aufmerksamkeiten, von aller der weltlichen Ostentation uns umschwärmen zu lassen, wie sie jetzt die Gelehrtenversammlungen in ihrem Zwecke eher zu gefährden, als zu fördern geeignet sind. Am Leichtesten und Natürlichsten erscheint es mir, daß wir vorerst an die schon vorhandene Versammlung der Naturforscher uns anschließen, als Gäste und freiwillig Theilnehmende, und erst da uns constituiren. Dort werden wir auch als Philosophen am Meisten zu lernen, aber auch Erregendes zu bringen im Stande sein. Und schon die That unserer Anschließung an jene würdigen Bestrebungen wäre ein zeitgemäßes und wichtiges Bekenntniß. Wie nämlich die Naturforscher von uns denken, namentlich von unsern großentheils verunglückten naturphilosophischen Bestrebungen, liegt in mehr als einem beschämenden Documente uns vor Augen. Durch jenen Act würden wir nun dem irrigen Wahne ein Ende machen, als wolle die Philosophie jetzt noch die Erfahrung, die Bestrebungen der Specialforscher gering schätzen, oder etwa durch die „imma-

---

erschienene Schrift zu: „Leibnitz als Denker, Auswahl seiner kleineren Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie, übersetzt und eingeleitet v. G. Schilling, Leipzig, Fritsche, 1846:“ — ein Buch von reichem, auch für die gegenwärtige Philosophie wichtigem Inhalte. Möge das deutsche Publicum, das die seltsame Neigung zeigt, litterarischen Bettel zu unterstützen, diesem Buche wenigstens so viel Aufmerksamkeit zuwenden, um den einsichtsvollen Verfasser und den Verleger zu ermuthigen uns in gleicher Weise auch die deutsche Bearbeitung der beiden wichtigsten größern Werke Leibnitzen's, seiner Nouveaux Essays und seiner Theodicee (letztere vielleicht mit Hinweglassung mancher theologischen, jetzt veralteten Excurse) darzubieten!

nente Dialektik des Begriffes" sie überflügeln und ersetzen, als denke sie jetzt noch daran, mit aprioriſchen Hypotheſen und abſtracten Schematismen einen Bericht vom Univerſum abzuſtatten!

Ueberhaupt aber und zum Schluß ſei noch bemerkt, daß dieſe Anträge ſich nur für vorläufige und unmaßgebliche halten: ich wünſche vielmehr dieſe Angelegenheit, welche richtig eingeleitet und mit Umſicht fortgeführt, entſcheidende Bedeutung für die Wiſſenſchaft erhalten kann, ſchon jetzt nur durch gemeinſame Berathung ausgebildet zu ſehen. Selbſt das wird belehrendes Intereſſe haben, die Stimmen der namhaften Männer für oder gegen die Sache ſogleich zu vernehmen; mögen ſie dieſelben öffentlich oder privatim an mich gelangen laſſen! Ich verpflichte mich, das gemeinſame Ergebniß derſelben durch die gegenwärtige Zeitſchrift zu veröffentlichen: — nur darum durch dieſelbe, weil ſie bis jetzt das einzige Organ iſt, das ſich der Philoſophie in engerer Bedeutung gewidmet hat.

Ich hoffe auf Einverſtändniß über den Grundgedanken der Sache und will die Möglichkeit fern von mir halten, daß der Geiſt gemeinſamen Wirkens alſo unter uns erloſchen, d. h. das Gemälde, welches ich entworfen, ſo wahr und treu ſei, — daß nicht einmal das vorgehaltene Bild unſerer Lage die Läſſigkeit überwinden könne, welche bisher faſt alle wahrhaft gemeinnützigen philoſophiſchen Intereſſen gelähmt hat.

Tübingen, am 21. Juni (dem Geburtstage von Leibnitz) 1846.

Fichte.

Berichtigung.

In meinem dritten Artikel „Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Kunſtphiloſophie" (Bd. XV. Heft 2 dieſer Zeitſchrift) findet ſich S. 198 die Behauptung, in der Reihe der früheren Schriften Schelling's, die der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, ſei der Bruno die letzte. Daß dieß unrichtig ſei, würden mir die meiſten Leſer dieſer Zeitſchrift gewiß ſogleich nachzuweiſen wiſſen; ich halte es aber für meine Schuldigkeit, für den Fall, daß Einer oder der Andere in der Chronologie der Schelling'ſchen Schriften ebenfalls nicht ganz ſicher wäre, dieſen Fehler, um alle Verwirrung zu vermeiden, hiemit ſelbſt als das, was er iſt, zu bezeichnen.

Leipzig, den 30. Mai 1846. W. Danzel.

Glauben und Wiſſen.

Von

Conſtantin Frantz.

Der hier folgende Aufſatz ſoll eine anſchauliche Darſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes von Glauben und Wiſſen geben, indem zu zeigen verſucht wird, wie dieſe zwei als die gegenſätzlichen Seiten des einigen Lebens ſich an beſondere Factoren anſchließen und in eigenthümlicher Weiſe zur Erſcheinung kommen. Aus dieſer Darlegung wird zugleich die Möglichkeit ihrer Verſöhnung hervorgehen, und die Art und Weiſe, wie dieſelbe zu vollbringen iſt. — Es lag nahe und ſchien der Sache förderlich zu ſein, dabei auf mancherlei zeitweilige Meinungen und Beſtrebungen einzugehen, um theils an dieſen Beiſpielen die Bedeutung der Frage einleuchtender zu machen, theils durch die Einſicht in das Mangelhafte und Verkehrte um ſo ſicherer zu gründlicherem Erfaſſen und richtigeren Vorſtellungen hinzuleiten. Je mehr ſich aber die Tiefe des Gegenſtandes erſchließt und die weiten Beziehungen deſſelben hervortreten, um ſo weniger wird man in einem Journal-Artikel eine vollſtändige Behandlung deſſelben erwarten dürfen, die nach einem aprioriſchen Schematismus immerhin leicht zu erreichen, der Natur der Sache nach hier aber gar nicht möglich iſt. Denn wer würde wohl je zu behaupten wagen, von Gott und göttlichen Dingen, denen es weſentlich iſt unerſchöpflich zu ſein, erſchöpfend geredet zu haben? Und darauf

eben bezieht sich der Glaube und in so fern auch das Verhältniß von Glauben und Wissen. — Es war die Aufgabe, den rechten Weg anzugeben und Merkzeichen aufzustellen, um den Gang der Untersuchung einigermaßen anzudeuten. Wer sich von dem Dargebotenen angesprochen fühlt, kann in dieser Weise nach eigenen Neigungen und Kenntnissen weiter gehen, und wird gewiß sein, nach keiner Seite je ein Ende zu finden.

Man kann zunächst sagen, daß sich Glauben und Wissen überhaupt wie Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Als das Innere hat der Glaube immer Totalität: — wer von dem Glauben an Gott und seine Vorsehung durchdrungen ist, der hat daran eine totale Weltanschauung; während das Wissen in seiner Verbreitung sich in tausendfachen Richtungen zersplittert (man denke an die vielen besonderen Wissenschaften und gar wissenschaftlichen Ansichten!), die sehr schwer zu einer vermittelten Einheit gelangen.

Näher ist zu betrachten, wie in dem Menschen zwei Principien wirken, das Unbewußte und das Bewußte. Mit dem Unbewußten ist aber hier keinesweges das natürliche, leibliche Leben gemeint (welches auch richtiger bewußtlos zu nennen wäre), sondern das, was gerade die Quelle unserer höchsten Zustände und Thätigkeiten ist; woraus dem Künstler die Begeisterung entspringt, dem Denker der ahnende Blick, und fort und fort unsere Sehnsucht, unsere Liebe und unsere Strebungen. Diese aus dem Unbewußten entspringenden Regungen werden dann von dem bewußten Princip ergriffen, um sie zur klaren und bestimmten Gestalt auszuprägen, und aus der Innerlichkeit zur Aeußerung, aus dem Dunkel an das Licht gebracht. So ist es überall, und so muß es sein. Denn was aus dem bloßen Bewußten entspringt, ist hohle Reflexion und eitler Schaum. Das Unbewußte ist das eigentlich fruchtbare, gehaltvolle und so zu sagen ernährende Organ. Es kann möglicherweise für sich selbst allein bestehen, aber nicht so das Bewußte, was für sich allein durchaus nichtig ist. Ein glaubensvolles Gemüth ist ohne alle Wissenschaft zu dem

Größten und Edelſten fähig, — aber was iſt ein Menſch ohne Glauben, wenn er auch alle Wiſſenſchaft der Welt beſäße? *) Ja das Bewußte könnte für ſich überhaupt gar nicht ſein, denn es beſteht ja eben darin, daß es ſich ſelbſt als bewußt von einem dunklen verſchloſſenen Grunde, auf welchem es ruht, unterſcheidet, und das Bewußtſein hörte ſelbſt alſogleich auf, wenn dieſer Grund je ſelber in das Bewußtſein aufgelöst würde. Allerdings kann das bewußte Princip ſich von dem unbewußten losreißen, ſich in ſeine eigene Reflexionen verlieren und verrennen und, mit dieſem hohlen Weſen großthuend, das Wirken des Unbewußten unterdrücken, wie es auch in dieſen Tagen allerorten geſchieht, — und es iſt zu bejammern, was daraus entſteht! — aber durchaus wegſchaffen kann man das bewußte Princip nie und nimmer und wenn man es tödtet, ſo bleibt es wie ein Stein auf dem Herzen liegen.

Dieſe beiden Principien erſcheinen als Seele und Geiſt. Denn zwar bezeichnet das Wort Geiſt auch überhaupt das Menſchliche, ſofern es über das Leibliche erhaben iſt (im eminenten Sinne ſelbſt Gott), aber es hat doch auch einen ſpecifiſchen Sinn, und darnach iſt es hier zu beachten. Eine ſchöne edle Seele iſt wohl etwas anderes und mehr als ein ſchöner edler Geiſt; es gibt Menſchen, die nicht geiſtlos, aber durchaus ſeelenlos ſind, und umgekehrt. Unſere moderne Bildung iſt überhaupt ſeelenlos. — Man kann nicht ſagen, daß ſich Seele und Geiſt geradezu wie Glauben und Wiſſen zu einander verhalten, aber ihr Verhältniß hat doch eine bedeutende Beziehung darauf. Wir können hier nicht in weitere pſychologiſche Erörterungen eingehen. Nur ſo viel. Die Seele hat den Glauben als Vorausſetzung, der Geiſt aber als Ziel, zumal als Ideal; woraus denn noch folgt, daß das Geiſtige, wenn es ſich von dem Seeliſchen los-

*) Wir nehmen hier das Wort Glaube nicht im Sinne der Orthodoxie, noch ſelbſt in der Beſtimmung als religiöſer Glaube, ſondern, wie es der Apoſtel ſagt, als Zuverſicht und Hoffnung, als einen Zug des Gemüthes nach dem Ewigen und Unſichtbaren.

reißt, selbst glaubenslos wird, denn das Ziel ist nicht ohne die Voraussetzung.

Glaube ist ein Beruhen in sich; weder etwas Theoretisches noch Praktisches. Ebendeßwegen ist er die wahre Grundlage menschlicher Entwickelung. Die Liebe, die man jetzt häufig dafür ausgibt, kann es schon um deßwillen nicht sein, weil sie eine einseitige, nämlich praktische Bestimmung ist. Die Liebe für sich allein verfällt der Gewalt des Triebes, und der Trieb ist selbstisch. So verwandelt sich die Liebe gar leicht in Eigenliebe (zumal in der Gestalt als Eitelkeit), wenn sie nicht auf dem Grunde des Glaubens ruht, worin der Mensch sich von einer höhern Macht durchdrungen fühlt, und darin seine Eigenheit abthut. Es mag sein, daß es oft Glaube ohne Liebe gibt, und hingegen aufrichtige Liebe ohne rechten Glauben, aber es gibt noch öfter Leute, die mit der Liebe schön thun und keine im Herzen haben. Und soviel ist ganz gewiß, daß das sentimentale Gerede von der Liebe zu gar nichts dient.

Indessen haben wir hier nicht das Einzelne zu betrachten und gegen einander abzuwägen, sondern es handelt sich um das normale Verhältniß der menschlichen Kräfte zu einander und zu Gott, und darnach ist der Glaube die Grundlage im Praktischen wie im Theoretischen. — Um eine Sache zu erkennen, muß ich zunächst mit Vertrauen herantreten und in sie eingehen; die Untersuchung und möglicherweise der Zweifel folgt dann erst im zweiten Theile. Die Gegenwart macht es freilich meistens umgekehrt, und fängt damit an, die Sache von allen Seiten zu beraisonniren und zu kritisiren, anstatt sich zu bemühen, sie nur erst zu fassen und sie zu verstehen. Und so es möglich wäre, sollen sich schon die A. B. C.-Schützen im Zweifel hervorthun, — das sind die rechten Denkanleitungen; — während doch gerade die Grundlage der Erziehung das unbedingte Vertrauen des Kindes zu Eltern und Lehrern ist. Daher denn auch diese Unmasse von schaalen Köpfen und dieß unsägliche Geschwätz.

Da die Heimath des Glaubens das unbewußte Princip, und da er selbst ein Beruhen ist, so unterliegt er nicht dem Processe

des bewußten Princips, dem hingegen das Wiſſen ausdrücklich angehört. Nemlich ſo. Das bewußte Princip ergreift den Inhalt des Glaubens, gibt ihm Beſtimmtheit und Klarheit, und prägt ihn in mancherlei gedanklichen Formen und in Handlungen aus, aber es kann ſelbſt keinen neuen Glauben hervorbringen, wie es etwa Erfindungen, Entdeckungen und neue Geſetze macht. Der Glaube iſt an und für ſich das Unveränderliche, in dem Wechſel der Geſchichte ſich gleich Bleibende; und dieß gilt, daß ich ſo ſage, von jeder Art des Glaubens. Es gibt nämlich zunächſt einen Glauben in Beziehung auf die Natur, als einen ahnungsvollen Naturſinn, der in der Natur ein heiliges Walten empfindet; worauf der höhere Naturgenuß und die künſtleriſche Naturanſchauung beruht. Dieſer Glaube iſt ſo alt, als die Menſchheit. Er beſteht vor aller Wiſſenſchaft, ohne alle Wiſſenſchaft und oft trotz der Wiſſenſchaft. Ein anderer iſt der Glaube an die Menſchheit, woraus die edlen und reinen Gefühle entſpringen, die den Menſchen mit dem Menſchen verknüpfen, und zu großen Unternehmungen und zu Opfern für die Geſammtheit bewegen. Dieſer Glaube iſt auch unveränderlich. Liebe, Freundſchaft und Helden hat es von Adam an gegeben, und es wird ſich Niemand rühmen, daß er etwa ein neues Gefühl entdeckt oder erfunden habe. Der dritte, aber der Sache nach erſte und oberſte Glaube, und der allem anderen Glauben erſt die rechte Weihe und Erfüllung gibt, iſt der religiöſe Glaube. Und der hat ſich auch nicht durch menſchliche Erkenntniß und Freiheit gebildet oder verändert, ſondern einerſeits durch ein Verhängniß, welches dem heidniſchen Bewußtſein die Reihe der Götter entſtehen ließ, und ſo zu ſagen zuſchob (wogegen die ſpätere freie dichteriſche und philoſophiſche Mythenbildung oder Umbildung das Unweſentliche iſt), und andererſeits durch göttliche Veranſtaltung in der Offenbarung, wodurch das wahre Verhältniß des Menſchen zu Gott hergeſtellt und damit der wahre Glaube begründet iſt. Dieſer Glaube iſt nun unveränderlich, es ſei denn, es erſcheine ein neuer Meſſias, was man doch gewiß nicht hofft, die orthodoxen Juden etwa ausgenommen. Wäre das Chriſtenthum ein Erzeugniß der

Geschichte, wie Systeme und Verfassungen, so wäre es veränderlich, könnte sich vervollkommnen, oder auch möglicherweise in Nichts auflösen. Aber es ruht auf einer göttlichen Veranstaltung, und so ist hier nichts Anderes möglich und nothwendig, als den Inhalt der Offenbarung aufzunehmen, und immer tiefer darin einzudringen, nicht aber, was über den eigenen Begriff hinausgeht, nach zeitweiligen Meinungen zu verkürzen und zu verunstalten. Der Glaube ist ja überhaupt kein Machwerk des Erkennens, und darum auch nicht nach dem Erkenntniß zu bemessen. Was soll denn nun dieß Gerede von dem Fortschritt, das ohnehin schon langweilig wird? Und müßte es nicht schon das Schicklichkeitsgefühl sagen, daß das Vorwärts wohl für einen Corporal aber nicht für einen Theologen ein passendes Stichwort ist?

Wir wollen nun einige andere Gegensätze betrachten, von denen wir nicht sagen, daß sie schlechthin dem Gegensatze von Glauben und Wissen entsprechen, oder diesen Gegensatz in verschiedenen Potenzen darstellen, die aber doch eine Beziehung darauf haben, und zum weitern Verständniß führen mögen.

Da tritt uns in der Natur zunächst Nacht und Tag entgegen, Dunkel und Licht. Es war finster auf der Tiefe, heißt es in der Genesis, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Alle Geburt und alle Bildung geht aus dem Dunkel hervor, welches nicht etwas Negatives, als ein Mangel des Lichtes ist, sondern selbst etwas Positives, als das, woraus das Licht selbst entsteht; das Gehaltvolle, alle Keime in sich tragend, aber formlos und unbestimmt. Das Licht kann für sich allein gar nicht sein, und im bloßem Lichte sieht man ja bekanntlich gar nichts, da nur das sichtbar ist, was sich zwischen Licht und Schatten hält. Daher denn auch die theologischen Radicalen, die durchaus nur das Licht des Verstandes, oder wie sie sagen des Selbstbewußtseins gelten lassen wollen, und die im Vergleich zu den gemäßigten Lichtfreunden die eigentlichen Sonnenbrüder sind, in diesem Lichte von Gott und göttlichen Dingen gar nichts sehen, und in ihrer ganzen Theologie keinen anderen Inhalt, als den Nihilismus haben. Das bloße Licht existirt aber gar

nicht, und wenn wir es hätten, ſo hätten wir davon das reine Garnichts — das iſt das Erſte, was die Lichtfreunde beherzigen ſollten.

Man preiſt aber das Tageslicht im Gegenſatze zur Nacht, die man nur im gemeinen Sinne auffaßt; wie daß da die Diebe und Mörder herumſchleichen, und ſo erſt manches Unziemliche geſchieht, oder Alles in träger Ruhe wie verſtorben da liegt. Die Sternkundigen wiſſen die Nacht beſſer zu ſchätzen, und betrachten darin die Wunder der Natur, die gerade der Tag uns entzieht. Es gibt alſo ein Licht, welches verhüllt, wie hingegen ein Dunkel, welches offenbaret; und der geſtirnte Himmel hat gewiß etwas Feierlicheres und Heiligeres als der Tag mit allen ſeinen Herrlichkeiten. — Auch der Schlaf iſt nicht bloß etwas Negatives, er hat dem Wachen gegenüber ſeine bedeutſame, poſitive Seite. Er iſt zunächſt die Zeit der ſtillen unbewußten Sammlung, und dann näher die Zeit, wo das bewußte Princip in das unbewußte eingeht, ſich daran nährt und ſtärkt, und daher Morgens nach dem Erwachen voll Lebenskraft iſt. So haben ſich vielleicht die Keime der größten Ideen aus dem Unbewußten im Schlafe entwickelt. Und daher auch im alten Teſtamente die prophetiſchen Träume und die Offenbarungen im Traumgeſichte. Denn das unbewußte Princip iſt es, welches urſprünglich das Göttliche empfängt, und dieſes iſt im Schlafe ungeſtörter. Allerdings entſpringen auch böſe Gedanken und ſchändliche Gelüſte daraus, denn er iſt mächtig im Guten wie im Böſen, er verkehrt mit Engeln und mit Teufeln. Ueberhaupt aber die Nacht nach ihrer höheren Bedeutung entſpricht dem Gebiete der Ahnungen und Geheimniſſe, die ſich durch die Natur, wie durch das ganze menſchliche Leben hindurchziehen. Da ſchreit nun der große Haufe ſogleich über Myſticismus, Verfinſterung, Unſinn und Gott weiß was, wenn man nur überhaupt über dieſe Dinge ſpricht. Gerade als ob man ſelbſt erſt das Licht ausbliese, um ein Dunkel herzuſtellen. Das Dunkel exiſtirt ja an und für ſich, in der Natur, wie im Geiſtigen; es iſt und bleibt und wirkt gewaltig, gleichviel, ob man es ignorirt und verachtet; und am

Ende ist es doch verständiger, das, was einmal da ist, anzuerkennen, und wo möglich etwas davon zu erforschen.

Allein mit dieser Forschung hat es eine eigene Bewandtniß. Tritt man mit dem gewöhnlichen Verstandeslichte heran, so sieht man gar nichts; gerade wie das Tageslicht die Wunder des Himmels verhüllt, die nur in dem höheren Sternenlichte erscheinen. Und während die Forschung in der Tageswelt in ihrem Fortgange zu immer größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit gelangt, so treten in dieser geistigen Nachtwelt (um sie doch so zu nennen) nur immer verworrenere und größere Mysterien hervor, und wir wären am Ende gänzlich rathlos, gäbe es hier nicht eine höhere Erleuchtung, die für Jedermann, der sie annehmen mag, aus der Offenbarung hervorgeht.

Wenn wir nun die Nacht in diesem Sinne nehmen, daß sie nicht die Finsterniß selbst ist, sondern ein Dunkel, durch welches gerade das höhere Licht hindurchscheint, so können wir sie wohl mit dem Glauben vergleichen, wie hingegen den Tag mit dem Wissen. Und wie sich bei Tage die Erde und das Irdische aufklärt, bei Nacht aber der Himmel und das Himmlische, so bezieht sich das Wissen unmittelbar auf das Diesseitige und Zeitliche, der Glaube aber auf das Jenseitige und Ewige. Im bürgerlichen Leben, wie in der Erforschung der weltlichen Dinge geht man von dem bewußten Principe aus, denn hier ist etwas, was dem Bewußtsein unmittelbar vorliegt. Von Gott und göttlichen Dingen liegt aber in dieser Weise nichts vor, und mit diesem sind wir nur verknüpft einerseits durch seine eigene positive Offenbarung, andererseits durch die ahnungsvollen Regungen, welche aus dem unbewußten Principe hervorbrechen. Wie kann man denn nun diese Dinge nach den der weltlichen Betrachtung entnommenen Begriffen und mit dem gemeinen Menschenverstande des bürgerlichen Lebens behandeln wollen, wie es die Lichtfreunde thun? Erkenntniß ist allerdings auch hier möglich, und es kömmt dem Menschen zu, mit allen Kräften darnach zu ringen; aber während der Geist in der weltlichen Betrachtung, von sich ausgehend, sich nach außen wendet, so muß er hier, sich selbst verläugnend, sich

nach innen wenden, um in das unbewußte Princip und in die poſitive Offenbarung einzudringen. Das Wiſſen, welches dadurch entſteht, nimmt ſeinen Inhalt aus dem Glauben, und iſt gar nichts Anderes, als der erſchloſſene und erklärte Glaube ſelbſt. Doch darüber iſt das ſo weit fortgeſchrittene Zeitalter freilich hinaus. Ja wohl, es iſt ſo weit fortgeſchritten, daß es in die vollkommenſte Unkenntniß über das wahre Verhältniß dieſer Angelegenheiten gerathen iſt, und ſich in den baaren Unſinn verrannt hat. Statt des Glaubens ſoll die moderne Wiſſenſchaft gelten. Alſo Phyſik, Geſchichte, Politik und Moral ſoll man lehren; das dumme Volk mag wohl noch an dem Glauben halten, aber für den gebildeten Mann ſchickt es ſich nicht. Fühlt man denn gar nicht, daß dieß Alles überhaupt nicht Religion iſt? Oder was hat denn dieſe moderne Wiſſenſchaft von Gott und göttlichen Dingen erbaut? Ich meine ſo viel als gar nichts. Aber das iſt es auch eben. Denn der höchſte Fortſchritt, der Triumph des freien Geiſtes ſoll eben darin beſtehen, daß ſich der Menſch um Gott und göttliche Dinge gar nicht mehr kümmert. Dieß iſt alſo die ſo viel beredete moderne Wiſſenſchaft, — zwar ein ebenſo unbeſtimmtes Weſen, als die gewiſſe Partei, das ſich indeſſen, wenn man der Sache auf den Grund ſieht, allermeiſt als die populariſirte und verwäſſerte Hegelei darſtellt.

Die Religion hat es alſo nicht mit dem Wiſſen und mit ſogenannten Vernunftwahrheiten zu thun, ſondern ihr Inhalt iſt Glaube. Todter, unfruchtbarer Dogmenkram! ſagen die Lichtfreunde. Dogmen aber ſind zunächſt nicht der Glaube ſelbſt, ſondern beſtimmte Ausdrücke und Formen des Glaubens, die man übrigens nicht entbehren kann, wenn man ſich über den Glauben verſtändigen will. Der Glaube aber iſt nicht unfruchtbar, wenn er anders rechter Art iſt, ſondern wohl das Allerfruchtbarſte. Denn ich meine, es iſt gewiß keine geſchichtliche Perſon mit den Jüngern und Apoſteln zu vergleichen; und dieſe Männer waren vom Glauben erfüllt, und haben durch den Glauben gewirkt. Aber, ſagen ſie, das Volk, oder wenigſtens das gebildete Publicum mag ja doch den Glauben nicht mehr und läßt nur die all-

gemeinen Vernunftwahrheiten gelten. Darauf pochen sie denn, und halten sich selbst für die rechten zeitgemäßen Theologen. Seltsam! Eben weil das Publicum keinen Glauben hat, darum soll man ihm Glauben predigen; denn zur Kirche gehört ja auch wesentlich das Lehramt. Der Prediger hat die Präsumtion für sich, daß er die Sache besser versteht, als seine Zuhörer. Wenn er nun selbst nichts anderes im Kopfe hat als diesen vulgären Rationalismus, der das Publicum beherrscht, so ist das freilich betrübt. — Dem Christenthum ist kein ruhiger Bestand, keine friedliche Herrschaft verheißen, sondern ein fortwährender Kampf bis an das Ende der Tage. Denn wie es zur Versöhnung und zur Verbindung der Menschheit mit Gott bestimmt ist, so reagirt dagegen das dem Menschen angeborne böse und selbstische Princip; das in verschiedener Gestalt auftritt, und das Jedermann irgendwie an sich selbst zu bekämpfen hat. Zur Zeit aber erscheint es vornehmlich allgemein als der Hochmuth des Verstandes, als der Dünkel der Selbstgerechtigkeit und der Selbstklugheit, die das Wort Gottes nicht gelten lassen will. Dieser Feind muß aber bekämpft werden; er ist ebenso sehr gegen das Evangelium wie die mittelalterliche Hierarchie. Aber, heißt es nun ferner, die Glaubenssätze gehen ja über alle gewöhnlichen Begriffe hinaus; es mag sein, daß sich einige Gelehrte hineinstudiren, und einen Sinn darin finden, — für das Volk ist es nichts. Allerdings, es kann nicht Jedermann Theologe oder Philosoph sein, allein der Glaube ist an und für sich Jedermann zugänglich, und gerade das Volk ist am ehesten dafür empfänglich, wenn man seine Empfänglichkeit nicht etwa durch eine falsche Schulmeisterei verdirbt. Die ersten und bewährtesten Anhänger Christi, die den Sohn Gottes in ihm verehrten, waren ja alle geringe, schlichte Leute. Und sodann ist ja das Begreifen als solches gar nicht die Aufgabe der Religion. Vielmehr bietet sie in dem Glauben einen, auch für den Gelehrten schlechthin unergründlichen und unerschöpflichen Inhalt als eine Quelle, aus welcher sich das ganze Leben mit immer neuen Gefühlen, Ahnungen und Gedanken ernährt und erquickt, und die auf eine Tiefe deutet, deren heiligen Grund

zu erſchauen erſt für die Vollendung des Jenſeits verheißen iſt. Wenn Gott und die göttlichen Dinge nichts Anderes ſind, als was ſich mit dem gemeinen Menſchenverſtande erreichen läßt, — was wäre es denn, was wir am Ende der Zeit ſchauen ſollen von Angeſicht zu Angeſicht; da wir ja in den Werken der Licht-Freunde nicht nur den Vorgeſchmack, ſondern ſchon den Vollgenuß dieſer Seligkeit hätten? Eine herrliche Seligkeit, die ſich für einen gründlichen Kopf ſchon jetzt als fade erweiſt. Steht es ſo, dann mag uns Gott in Gnaden vor der Unſterblichkeit bewahren.

Ein neuer Gegenſatz tritt uns in dem Menſchen zunächſt in ſeiner leiblichen Bildung entgegen. Betrachten wir die Sinne. Sie ſind nach außen gegen die Welt eröffnet, ihre Wurzeln aber ziehen ſich in das verborgene Gehirn zurück. Auge und Ohr aber, die als die höheren Sinne hier weſentlich zu betrachten ſind, wiederholen ſelbſt dieſen Gegenſatz unter einander. Denn das Auge wendet ſich entſchieden nach außen, ſeine weſentlichen Organe liegen außerhalb des Schädels, das Ohr aber zeigt, ſo zu ſagen, nur den mechaniſchen Theil ſeiner Bildung, während ſich ſeine weſentlichen Organe verbergen. Das Auge bezieht ſich näher auf das Wiſſen, das Ohr näher auf den Glauben. Wie ſich denn auch die Taubſtummen für eine verſtandesmäßige Bildung leicht zugänglich, aber für religiöſe Ideen ſehr ſchwer empfänglich zeigen; während es ſich mit den Blinden umgekehrt verhält.

Weiter nun ſtellt ſich der Kopf mit dem Nervencentrum als ein Gegenſatz dar zu dem Herzen mit dem Blutſyſteme. Kopf und Herz ſind beide weſentlich, aber doch ſo, daß das Leben vom Herzen ſeinen Ausgang nimmt. Dieß gilt im Natürlichen wie im Geiſtigen. Kopfweh iſt nichts, aber Herzleid iſt wahres Leid, und wenn das Herz aufjauchzt, da iſt die wahre Freude. Das Herz iſt der rechte Sitz des Glaubens, wie der Kopf des Wiſſens. Und durch den Glauben und aus dem Herzen wird auch urſprünglich Gefühl und Wille erfüllt, nicht aber aus dem Kopfe und durch das Denken. Die heidniſchen Philoſophen haben gelehrt, und Hegel lehrt es auch, daß das Denken das Höchſte

und das Wesentliche des Menschen sei, das Evangelium weiß es aber besser. Es steht geschrieben: selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen, aber nicht: wer die rechte Erkenntniß hat, der wird auch ein reines Herz erlangen. Wie sich nun die Zeit vom Christenthum abgewendet hat, so ist in der Bildung, in Erziehung und Unterricht das rechte Verhältniß geradezu in's Gegentheil umgekehrt. Man wendet sich an den Kopf und die ihm zugehörigen Fähigkeiten; die werden mit aller Macht cultivirt, das Herz wird nicht beachtet, ja durch diese Einseitigkeit systematisch unterdrückt.

Die einseitige Bildung bringt auch nicht einmal nach der einen Seite etwas Großes hervor, denn sie schadet dem ganzen Organismus. Trotz aller Denkübungen fehlt es der Zeit an energischen Denkern, — allenthalben nur Mittelgut, dieß freilich in großer Masse, — und noch vielmehr an Charakteren, denn dazu gehört eben ein Herz. Mit dem Erkalten und Veröden der Herzen entschwindet der Glaube, entschwindet die Liebe, so viel auch neuerdings von der Liebe geredet wird. Statt dessen bricht die Selbstsucht, die Gier und der industrielle Schwindel hervor, und mitten in der gepriesenen Cultur ein maßloses Elend und himmelschreiender Jammer. Das soll nun beseitigt werden, aber versteht sich durch Unternehmungen des Kopfes, durch klüglich berechnete Anstalten und Vergesellschaftungen, nur bei Leibe nicht durch Regungen des Herzens und des Glaubens. Hier hilft man einer Noth, und an zehn andern Orten bricht eine größere hervor. Aber das Princip muß bleiben, denn es steht einmal fest, daß der Kopf, das Denken, der Unglaube, die Quelle des Lebens ist. Es ist zwar erlogen, wie es Jedermann weiß, und es an sich selbst erfahren oder allenfalls an den Resultaten der Gegenwart sehen kann, daß das Herz das punctum saliens ist, — schadet nichts, die Schule hat es decretirt, wir dürfen den eingeschlagenen Weg nicht verlassen, sonst machen wir einen Rückschritt; und der Fortschritt geht über alles. Wenn uns unser Herz nicht verdammt, spricht die Bibel, so haben wir eine Freudigkeit vor Gott; die Pädagogik der ganzen gegenwärtigen Zeitbildung aber

sagt: wenn du nur die nöthige Lebensgeschicklichkeit dir erwirbst, so hast du deine Bestimmung erreicht.

An diesen Gegensatz schließt sich in gewisser Hinsicht der der Geschlechter an, der aber nur relativ ist, nämlich in Beziehung auf eine bestimmte Richtung. Denn Mann und Weib sind selbstständige Individuen, jedes enthält in sich selbst den ganzen Gegensatz, aber das wie ist verschieden. Während der Mann geistig, so entwickelt sich das Weib wesentlich seelisch. Das Weib wird daher auch unbewußt vom Glauben bewegt, und ist „wie von Natur" damit erfüllt (daher denn auch ein glaubensloses Weib geradezu widerwärtig, wie eine Mißgeburt erscheint), während der Mann auch den Glauben mit bewußter Freiheit annimmt *). Der Glaube ist seiner Natur nach etwas durchaus Anderes und Höheres, als das bloße Wissen, und es kann daher nicht die Rede davon sein, daß das Wissen den Glauben zu ersetzen vermöchte, der etwa nur für die Weiber und die Kinder unentbehrlich wäre; aber wo der Glaube mit Bewußtsein aufgenommen wird, da erscheint er in seiner Aeußerung dem Wissen ähnlich, so daß der gläubige und der ungläubige Mann sich in ihrem formalen Verhalten nicht verschieden ausnehmen.

Mann und Weib bilden zusammen die Familie. Diese stellt sich als ein relativer Gegensatz zum Staate dar; denn Familie und Staat sind je etwas Selbstständiges und Ganzes. Die Familie wird durch Pietät, Vertrauen und Liebe erhalten. Der Staat kann ohne dies auch nicht bestehen, aber es erscheint hier in gesetzlicher Form. So ist er dem Wissen verwandter, wie die Familie dem Glauben. Und so wird der Staat in unserer Zeit überschätzt und die Familie zurückgesetzt, die mit der zunehmenden Glaubenslosigkeit verfällt. Innerhalb der Entwickelung des Staatslebens selbst aber verhält sich wieder die geschichtliche Verfassung mit ihrem immanenten Triebe zu den freien verständigen Einrichtungen, wie Glaube zu Wissen.

---

*) Der Glaube wurzelt an und für sich in dem unbewußten Principe, aber er kann doch mit Bewußtsein ergriffen werden.

Familie und Staat bilden zusammen die weltliche Verfassung, die der Gegensatz zur Kirche ist. Die weltliche und die kirchliche Verfassung sind je etwas Ganzes; aber die eine in Beziehung auf das Diesseits, die andere auf das Jenseits. Daher sind sie dem Princip nach schlechthin, der Gestaltung nach aber, wonach sie vielfach in einander greifen, nur relativ entgegengesetzt. Das weltliche Reich kann den Glauben nicht entbehren, sowenig als die Welt selbst ohne Gott bestehen kann, aber es ist nicht seine Bestimmung, den Glauben zu pflegen, was vielmehr der Kirche zukommt. Die weltliche Verfassung darf daher mit der kirchlichen nicht vermischt, aber auch nicht durchaus von ihr getrennt werden; was auch nur in dem Sinne geschehen ist, daß an dem Glauben überall nichts gelegen sei, und also aus dem Atheismus hervorgeht.

Auch Völker unterscheiden sich relativ wie Glauben und Wissen. Der Orient als die Geburtsstätte der Religionen steht dem Abendlande gegenüber. Diesem selbst aber gegenüber bildet sich in unserer Zeit in Amerika eine neue Welt, — in politischer Hinsicht ohne alle geschichtliche Grundlage, aus der reinen Reflexion, die hingegen im Orient gar nichts vermag. So liegt nun Europa in der Mitte, und Deutschland ist das schlagende Herz darin, von wo der Kreislauf ausgeht; wie die Donau nach dem Osten fließt, die übrigen deutschen Flüsse aber nach Nordwesten. Das deutsche Volk hat die größten Kämpfe um Kirche und Staat gekämpft, am meisten um der Religion willen gethan und gelitten, die größten Anstrengungen im Wissen unternommen. Ihm kommt es daher zu, das wahre Verhältniß von Glauben und Wissen zu erkennen, und praktisch durchzuführen.

Es kann keines das andere aufgeben, und diejenigen, die neuerdings den Glauben zum Besten des Wissens ausrotten wollen, zeigen nur, daß sie sich selbst in der tiefsten Unwissenheit befinden. Es sind aber beide nicht etwa gleichartige Pole. Der Glaube ist etwas für sich auch ohne alles Wissen, das bloße Wissen aber ist in Beziehung auf die höhere Würde des Menschen gänzlich nichtig. Denn das Wissen als solches bezieht sich

auf die Welt, der Glaube aber auf das Ueberweltliche. Man kann allerdings ſeine ganze bewußte Thätigkeit ausſchließlich auf die Welt richten, und dabei unbefangen ſeines Glaubens leben; wer ſich indeſſen überhaupt der Forſchung hingibt, der ſollte auch ſeinen Glauben beachten, ohne es darum gerade zu ſeinem Beruf zu machen.

Mit der Erkenntniß des Glaubens aber iſt es eigenthümlich beſtellt. Der Inhalt des Glaubens nemlich iſt für mich nur vorhanden, inſofern ich ſelbſt glaube. Denn was die Offenbarung anbetrifft, ſo liegt dieſe zwar äußerlich vor, ſie iſt aber urſprünglich dem Glauben zu Theil geworden, und aus dem Glauben herausgeſchrieben, ſo daß ſie nach ihrem weſentlichen Inhalte, nemlich als eine göttliche Kunde, ohne den Glauben gar nicht zu faſſen iſt. Es gilt als ein Fortſchritt und als ein Triumph der freien Wiſſenſchaft, daß die Bibel wie ein gewöhnliches Buch zu behandeln ſei, nach philologiſcher Manier, und iſt doch ſo unſäglich dumm. Denn ein Verſtandeswerk muß ich mit dem Verſtande auffaſſen, ein Kunſtwerk mit äſthetiſchem Sinn — wie denn alſo ein Glaubenswerk? Der Glaube aber wurzelt in dem unbewußten Principe, dem ſich nun das bewußte Princip hingeben muß. Das Erkennen im Glauben hat ſeine eigenthümliche Schwierigkeit und Würde, es entſteht daraus eine Wiſſenſchaft ganz anderer Art, als die Weltwiſſenſchaft, doch möglicherweiſe von der höchſten Strenge; und die auch der Weltwiſſenſchaft ſelbſt erſt ihre Vollendung geben kann, denn die Welt weiſet ja in ihren Grundlagen allenthalben auf ein Jenſeits hinaus. Es gibt demnach allerdings eine höhere Wiſſenſchaft, die ſelbſt im Glauben ſteht, und worin ſich Glauben und Wiſſen verbinden; oder was daſſelbe iſt, es gibt einen klaren, ſich ſelbſt darlegenden und rechtfertigenden Glauben.

Auch ohne Wiſſenſchaft aber verbindet ſich unmittelbar und fortwährend der Glaube mit dem Wiſſen, nemlich im Gewiſſen (von wiſſen gebildet, wie conscientia von scientia), indem das Wiſſen als ein Mitwiſſen die Forderungen der im Glauben gründenden Sittlichkeit aufnimmt. Darum ſind die Ausſprüche des

Gewiſſens einerſeits unmittelbar ergreifend und entſcheidend, über alle Deutelei des Erkennens erhaben wie der Glaube, und doch andererſeits ſelbſt klar und beſtimmt, wie Verſtandesſätze. Das Gewiſſen iſt eine Vereinigung von Glauben und Wiſſen, die nicht durch die theoretiſche, ſondern durch die praktiſche Thätigkeit des Menſchen veranlaßt wird. Das Gewiſſen ruht auf dem Glauben, und iſt ſo etwas ganz Anderes, als das Wiſſen. Wie der Glaube entſchwindet, nimmt auch die Gewiſſenloſigkeit zu.

Wiſſen und Glauben ſind alſo, wie in dem Bisherigen gezeigt iſt, urſprünglich verſchieden, indem das eine von dem bewußten Principe im Menſchen ausgeht, und ſich auf das Diesſeitige bezieht, das andere aber in dem unbewußten Principe wurzelt, und auf das Jenſeitige gerichtet iſt. Sie können ſo möglicherweiſe getrennt von einander beſtehen, indem das Wiſſen den Inhalt des Glaubens unberührt läßt, und der Glaube die Reſultate des Wiſſens nicht beachtet. Wenn aber die Wiſſenſchaft auch die Gegenſtände des Glaubens behandeln will, ſo muß ſie eben aus dem Glauben ſchöpfen, und kann hier nichts aus ſich ſelbſt erkennen. Wie ſich nun die neuere Zeit überwiegend oder ausſchließlich innerhalb des Wiſſens bewegt und entwickelt hat, ſo iſt das rechte Verhältniß ſo ſehr in's Gegentheil verkehrt worden, daß ſich das Wiſſen eine ſelbſtſtändige, ja die alleinige Entſcheidung über Gott und göttliche Dinge anmaßt, und dem verachteten Glauben kaum noch das bloße Daſein zugeſteht. Die Wiſſenſchaft hat ſo aus ſich ſelbſt eine Art von Theologie gebildet, und ſie iſt darnach!

Die göttlichen Dinge liegen nicht objectiv vor, daß ſie wie empiriſche Gegenſtände zu ergreifen und zu betrachten wären; ja, wie mag das Wiſſen nur überhaupt dazu kommen, von etwas Göttlichem zu reden? In der That ſo. Man hat gegen das Princip die ganz unbeſtimmte Vorſtellung eines Göttlichen aus dem Glauben beibehalten, und dieſe dem Denken untergeſchoben, um ſie nach den immanenten Kategorieen deſſelben zu bearbeiten.

Oder man machte aus den weltlichen Begriffen einen feinen Extract, den man ohne Scham und Gram Gott nannte. Gott wurde nun dieses todte, allgemeine, mit metaphysischen Prädicaten bekleidete Wesen. Schöpfung, Vorsehung und noch mehr Offenbarung wurden aufgegeben, denn sie setzen einen lebendigen Gott voraus, jenem höchsten Wesen aber verbietet es die metaphysische Etiquette, irgendwie lebendig zu sein. Könnte es sich denn für Gott schicken, einen Lohn zu haben? Pfui! er müßte sich ja schämen. Die Metaphysik macht es wie die weiland Hausmeier der fränkischen Könige, die unter guten Vorwänden ihre Herren nach und nach um ihre Selbstständigkeit brachten; so daß nur noch der Popanz übrig blieb, der die Krone trug und die Majestät hieß. Man weiß, wie die Sache endigte. Das Wissen gelangt schließlich dahin, seine eigenen Kategorieen als das Absolute zu setzen, wie es am Durchgreifendsten von Hegel geschehen ist. Als Schlußresultat stellt sich ein logischer Pantheismus heraus, der der Sache nach Atheismus ist, indem er von dem wahren Gotte ganz und gar nichts enthält.

Das absolute Denken als das Princip des absoluten Wissens ist dann als die Vernunft bestimmt und damit der Unsinn vollendet. — Die Vernunft ist weiblich, und ihrem Namen nach, ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen, nämlich um auf die Offenbarungen Gottes und die tieferen Regungen des Gemüthes zu achten, und sie still im Herzen zu bewahren. In dieser Hinsicht ist Jacobi der Wahrheit am nächsten gekommen. Er hatte aber zu wenig speculative Fähigkeit und Energie, um sich geltend zu machen, und wurde von den Rationalisten überschrieen. Die haben nun die Vernunft zu diesem Mannweibe gemacht, welches aus sich selbst erkennen und entscheiden soll, zumal über Gott nnd göttliche Dinge.

Es ist schwer, ja es ist gefährlich, gegen Vorurtheile, die eine wissenschaftliche Gestalt angenommen haben, zu streiten; wer um seinen guten Ruf besorgt ist, der darf es kaum wagen. Aber diese Vernunft muß schlechterdings beseitigt werden. Sie ist das Centrum der Verwirrung, das Organ der Sophistik, und der

Herold des Atheismus. Sie ist die große babylonische H..., die in wilder Ehe mit dem Teufel diesen Zeitgeist erzeugt hat, der über alles Hohe und Heilige herfällt, um es nach dem Belieben des großen Haufens gemein und platt zu machen, und sich eben in diesem Geschäfte selbst erhaben dünkt. Sie ist das allgemeine Raisonnirvermögen, womit ein jeder Tölpel nach einem Dutzend zusammengestoppelter Begriffe über das Leben, über seine Räthsel, über seine Mächte und seine Verfassung abspricht und in's Blaue behauptet, denn so sei es vernunftgemäß. Natürlich, die Vernunft entscheidet aus sich selbst — so ist sie auch ein Maß, wonach man andere Dinge mißt. Die Wirklichkeit, Gott und sein Gesetz gilt nichts gegen die Kategorieentafel der Vernunft. Wer diese nur inne hat, der ist über alles hinaus, und aller Forschung überhoben. Man sollte meinen, um über einen Gegenstand zu urtheilen, müßte man untersuchen, was denn die eigentliche Sache daran ist, und das Wahre wäre denn das Sachgemäße. Behüte der Himmel! das Wahre ist das Vernunftgemäße. Merkt man sich die Stichworte des Zeitgeistes, die den Codex der Vernunft bilden, so ist man ein gemachter Mann. Menschen, die nie untersucht haben, was die Vernunft an und für sich sei, worauf sich das Erkennen gründe, und woran es fortschreite, entscheiden nach der Vernunftmäßigkeit. Es ist eine bequeme Kategorie, und sie sind sehr dabei interessirt, daß sie nicht außer Curs komme, denn ihre Existenz hängt daran. So predigen die Lichtfreunde das vernunftgemäße Christenthum. Sie wissen nicht, was denn die eigentliche Sache im Christenthum sei, geschweige, daß sie diese Sache verständen; desto leichter und besser können sie darüber reden. Es ist alles zum Verwundern plan und klar. Will man sich aber davon überzeugen, welche Verwirrung und Oberflächlichkeit sich hinter der Vernunft und dem Vernunftgemäßen verbirgt, so versuche man es nur, das famose Wort etwa ein Jahr lang gar nicht zu gebrauchen. Unsere Sprache ist reich genug um das, worin wirklich ein Gedanke ist, auch durch andere Worte auszudrücken, — aber man wird vielleicht nicht reden können, weil man nämlich

keine Gedanken hat, indeſſen die Vernunft der Deckmantel der Gedankenloſigkeit war.

Nachdem man den Glauben als Erkenntnißquelle aufgegeben, hat man die Reſultate der Weltbetrachtung als die abſolute Wahrheit geſetzt, und dann eben dieſe Weltwiſſenſchaft als eine Inſtanz dem Glauben entgegengeſetzt. Ein handgreiflicher Cirkel! Die Phyſik zumal ſoll den Glauben ſchlechterdings widerlegen. Eitel Verwirrung! Der Glaube und näher die Offenbarung, handelt gar nicht von der empiriſchen Welt, und alſo kann ſie auch nicht mit den Reſultaten der Empirie in Conflict gerathen. Der Glaube verheißt einen neuen Himmel und eine neue Erde als eine neue Welt oder eine Nachwelt, die am Ende der Tage kommen ſoll; und ebenſo bezieht ſich das, was in der Geneſis ſteht, auch auf eine Vorwelt, die etwas ganz anderes iſt, als die in der Geologie ſo genannte Vorwelt mit ihren foſſilen Ueberreſten, die ja zur Geſchichte der jetzigen Welt ſelbſt gehören *). Die Vorwelt und die Nachwelt im eigentlichen Sinne, als worauf ſich der Glaube bezieht, liegen beide jenſeits aller Beobachtung und ſo wird ſich die Phyſik beſcheiden, etwas davon zu wiſſen. Jene beiden Welten haben zu der gegenwärtigen, diesſeitigen Welt allerdings ein Verhältniß und ſind darin angedeutet, doch das gehört der religiöſen Speculation und nicht der empiriſchen Betrachtung an. Der Widerſpruch entſteht nur dadurch, daß die diesſeitige gegenwärtige Welt als die abſolute geſetzt wird. Die Stoffe und Kräfte, die wir jetzt wahrnehmen, ſollen von Ewigkeit her geweſen ſein, ſo daß nur ein ununterbrochener Wechſel der Formen beſtünde, und damit die Schöpfung überhaupt wegfiele. Aber woher weiß man denn dieß? Iſt es wirklich ein wiſſenſchaftliches Reſultat, oder nicht vielmehr eine ganz grundloſe Behauptung?

---

*) Es iſt daher ein thörichtes Unternehmen, die moſaiſche Urkunde mit der Geologie zu vergleichen. Theologen und Phyſiker zeigen dabei den einen und ſelben Unverſtand. Jacob Böhm weiß es beſſer.

Das Einzige, worin sich die Offenbarung auf die gegenwärtige Welt bezieht, sind die Wunder. Die sollen nun schlechterdings unstatthaft sein, — und warum? Weil sie die Naturgesetze aufheben. Nun freilich, das braucht uns nicht erst die Physik zu sagen, es versteht sich ganz von selbst, denn sonst wären es ja keine Wunder. Die Physik hat ganz recht, daß die Wunder nach der Natur nicht möglich sind, ob sie aber nicht kraft göttlicher Einwirkung geschehen können, darüber hat die Physik nicht zu entscheiden. Wer die Möglichkeit leugnet, der leugnet, daß Gott etwas über die Natur vermöge, d. h. er setzt die Natur selbst als das absolute Wesen. Ob es aber über die Natur hinaus nichts Höheres und Mächtigeres gebe, das ist wohl keine physikalische Frage, geschweige daß sie in der Physik entschieden wäre.

Durch allmählig entstandene und verjährte Irrthümer ist die an und für sich einfache Sache in Verwirrung gebracht. Die erfahrungsmäßigen Naturgesetze können schon eben als erfahrungsmäßige nicht absolut gelten. Allein das Erfahrungsmäßige ist unvermerkt in das Metaphysische und Logische verwandelt. Demnach ist nur zu sehen, was denn Gesetze an und für sich seien. Gesetz ist ein Begriff, den man aus dem ethischen Gebiete entnommen, aber dabei seinen Ursprung vergessen hat. Gesetz ist ein Gesetztes, die Aeußerung eines Subjects, welches als Urheber selbst über dem Gesetze steht, und es bezieht sich auf ein Sein, welches unter dem Gesetze steht. So haben wir unmittelbar dreierlei: das Uebergesetzliche, das Gesetz und das Untergesetzliche. Dieß zeigt sich in der Natur selbst. Nämlich von unten anzufangen, so ist die Grundlage alles Natürlichen der Stoff in seinem blinden Drange, der sodann die Form aufnimmt und sich gestaltet, aber darin über die Form als solche hinausgeht, und sich endlich als ein Individuum darstellt. So sehen wir es schon im Krystall, der aus der mütterlichen gestaltlosen Materie hervorgeht, die strengste Gesetzlichkeit in sich aufnimmt, dann aber sich über das Gesetz zur Freiheit erhebt und sich irgendwie eigenthümlich ausprägt. Denn es gibt nicht einen einzigen Krystall, der die reine Form repräsentirte. Der individuelle Krystall ist

übergeſetzlich, wie der amorphe Zuſtand der Materie untergeſetzlich iſt. In den höheren Naturreichen tritt daſſelbe überall noch viel ſprechender hervor. Alle Dinge ſind irgendwie individuell, und eben durch ihre Individualität ſind ſie Etwas, indem ſie aus der unterſchiedsloſen Allgemeinheit hervorgehen; und ſo iſt denn das Weſentliche an ihnen weder die Materie, noch das Geſetz, ſondern das Freie. Alles ſtrebt zur Selbſtheit, die ſich in Steinen, Pflanzen und Thieren immer bedeutſamer ankündigt, um ſich endlich im Menſchen als Perſönlichkeit zu offenbaren. Woher nun dieſe Individualität und Selbſtheit, dieſes ewig Grundloſe, wovon man nur ſagen kann, es iſt ſo, weil es ſo iſt? Daran ſcheitern gleicherweiſe Materialismus und Rationalismus. Jener gibt uns eine Complexion von Atomen, dieſer einen Begriff, und die Frage nach der Individualität wird umgangen, oder mit nichtigen Ausflüchten und hohlen Redensarten abgethan. Sind die Geſetze das Abſolute, ſo iſt alle Individualität unmöglich, — und doch iſt ſie. Es bleibt nichts übrig, als einen ſouverainen Willen anzuerkennen, der die Materie durchdringt und geſtaltet, und in dieſer Geſtaltung ſeine Selbſtheit ausdrückt. Die Natur iſt wie ein geiſtiges Weſen anzuſehen. Das iſt die uralte, mythiſche Naturanſchauung, und es wird der Verlauf der Wiſſenſchaft ſein, auf dem Wege der Vermittlung dahin zurückzukehren; wie denn Schelling ſchon vor 40 Jahren ſagte: „Das höchſte Streben der „dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes, als die Reduction „der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.“ Iſt aber das Höchſte in der Natur ein Wille, ſo hat es dann nichts Widerſprechendes, daß dieſer Wille von einem höheren Willen, aus welchem er ſelbſt entſprang, geleitet und ſo zu ſagen bewogen wird, über ſeine eigene Wirkungsweiſe hinaus zu gehen. Das Wunder beweist dann die Allmacht und die Ohnmacht Gottes, und dient ebenſo zur Verherrlichung der Natur ſelbſt, indem es andeutet, daß das Lebensprincip der Natur ſelbſt Wille iſt, der zwar in die Materie und ihre Unfreiheit verſunken, aber durch höhern Impuls erwachen mag, um dann ſelbſt als frei zu erſcheinen.

Es iſt in der Natur, wie in der Kunſt. Geſetz und Regel

haben ihr Recht, aber ein beschränktes. Es gibt etwas Ungesetzliches, das als Unregel erscheint, und der Künstler muß die Zucht des Gesetzes durchmachen; aber es gibt noch mehr etwas Uebergesetzliches in allen wahren Kunstwerken, unbegreiflich und unergründlich, auf ein höheres Princip hindeutend, das in dem Künstler wie Offenbarung wirkt.

Der Glaube hat immer Einheit. Er setzt eine göttliche Schöpfung und Weltregierung voraus, wenn er sie auch nicht nachweisen kann. Mit dem Glauben entschwindet die einheitliche Anschauung, sich in das sinnlich Einzelne verlierend, das als etwas Getrenntes, äußerlich auf einander Wirkendes erscheint. Unglaube, Empirismus und Mechanismus hängen so zusammen. Die neuere Wissenschaft ist davon ausgegangen. In ihrem Fortgange macht sie an dem Einzelnen selbst immer neue Entdeckungen, die auf einen allgemeinen Zusammenhang hinweisen. Aber die mechanische Grundansicht und Erklärungsweise bleibt. So wird nichts an und für sich selbst erklärt, sondern jedes durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort in der Reihe von Ursach und Wirkung. Am Ende kommt man auf tausend ursprünglich getrennte Stoffe und Actionen, und die Physik scheint mehr ein Chaos, als die Natur im Auge zu haben. Die vielen glänzenden und nützlichen Entdeckungen können die Sehnsucht des Gemüths nicht befriedigen, das Streben nach Einheit macht sich schlechterdings geltend. Davon gibt uns auch Humboldt's Kosmos ein Zeugniß — ein Werk, das als eine anziehende gründliche Zusammenstellung wissenschaftlicher Ergebnisse und Ansichten hoch zu preisen ist, die Aufgabe aber, die Natur als ein einheitliches, aus Einer Quelle entspringendes und durch Einen Willen gebildetes und geleitetes Leben darzustellen, durchaus nicht erfüllt. Was nun einem Manne wie Humboldt, und als das Schlußwerk eines unvergleichlichen wissenschaftlichen Lebens nicht gelungen ist, das mag wohl in dieser Weise überhaupt nicht zu erreichen sein, und man wird endlich anerkennen, daß der Glaube mit seinen einheitlichen Voraussetzungen der wahren Forschung nicht nur nicht schädlich, sondern vielmehr unentbehrlich ist.

Doch das ſei nun dahingeſtellt. Soviel ſteht wenigſtens feſt, daß die Phyſik die Offenbarung nicht beeinträchtigen kann, es ſei denn, ſie entwickele ſich zu einem Syſteme des Materialismus und Atheismus, womit ſie aber aufhört, Phyſik zu ſein, und ſich ohne Fug zur Metaphyſik aufwirft.

Die atheiſtiſche Metaphyſik entſteht, wenn das Wiſſen ſich vom Glauben trennt (was aus Unkenntniß des wahren Verhältniſſes geſchieht), und das Denken ſelbſt oder die Vernunft zum höchſten Principe macht. Denn dieß führt nothwendig zum Atheismus. Aber freilich hat es lange Zeit bedurft, ehe die Conſequenzen dieſes Verfahrens vollſtändig hervortraten, und man hat lange die Vernunft als die Erkenntnißquelle anerkannt, in dem Wahne, dadurch dem wahren Gotte erſt recht nahe zu treten, und die Religion dadurch zu veredeln, daß man ſie *vernunftgemäß* machte, und von dem angeblich vernunftwidrigen poſitiven Inhalt befreie.

Dieſer unvollkommen helle, und nach Umſtänden mit allerlei chriſtlicher Zuthat und gemüthlichen Eingebungen verſetzte Rationalismus iſt der rationalismus vulgaris, während der vollendete conſequente Rationalismus, d. i. der rationalismus nobilis sive scientificus, ſich als Pantheismus und Atheismus darſtellt. Dieſer allein iſt jetzt noch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht der Beachtung werth, der vulgäre deiſtiſche Rationalismus gehört einer überwundenen Bildungsſtufe an. Und den holen nun die Lichtfreunde wieder aus der Polterkammer hervor, und reden dabei vom Fortſchritt, da es doch ein wahrer Rückſchritt iſt, dem veralteten Kram eine neue Geltung verſchaffen zu wollen. Den gegenwärtigen Beſtand der Wiſſenſchaft kennen ſie nicht; und wenn man ihnen ſagt, daß der Rationalismus in ſeiner Conſequenz nothwendig zum Atheismus führe, ſo ſehen ſie das nicht ein und betheuern das Gegentheil. Es iſt auch nicht die Meinung, daß ſie ſelbſt beabſichtigten den Atheismus zu verbreiten. Sie mögen zum Theil aufrichtige religiöſe Tendenzen haben, ein anderes aber iſt die perſönliche Abſicht und Stimmung, als ausgeſprochene Grundſätze, die, wenn ſie einmal gelten ſollen, nothwendig ihre Con-

sequenzen hervortreiben. In dem Menschen wirkt, wie früher gesagt, ein unbewußtes und ein bewußtes Princip. Jenes kann möglicherweise voller Religion und gutem Willen sein, während das, was mit Bewußtsein ausgesprochen wird, schlecht, haltungslos und verwerflich ist. Die meisten Menschen sind nach ihrem unbewußten Wesen reicher und besser, als nach ihrem bewußten. Es ist schwer, ja es ist die Vollendung der Weisheit, daß das bewußte Princip den ganzen Inhalt des unbewußten in sich aufnimmt, so daß der Mensch von sich sagen kann: ich bin durchaus das, was ich bewußt ausspreche, und so gewiß ich mich dabei beruhigt und selig fühle, so gewiß muß daher meine Lehre wahr sein. Darum soll sich jeder prüfen, ehe er es wagt, als Volksführer und Lehrer aufzutreten, denn hinfort wirkt nicht mehr sein persönliches Wohlwollen, sondern seine ausgesprochenen Grundsätze nach ihrer mechanischen Consequenz, und wie man sagt: der Wurf aus der Hand ist des Teufels. Die Girondisten hatten auch gute Absichten, aber ihre Lehren taugten nichts, denn sie waren Halbheiten und so erreichten sie nichts als dem Jacobinismus, welcher consequenter war, die Bahn zu eröffnen, welchem sie dann auch ganz mit Recht selbst erlagen. Sagt man den Liberalen, daß sie mit ihrem Gerede vom Vernunftstaate alle bürgerliche Ordnung aufheben, so verwahren sie sich feierlich dagegen und behaupten das Gegentheil. Sie wollen es auch ganz gewiß nicht, sie sind selbst viel zu sehr bei der bürgerlichen Ordnung interessirt, aber die Entwickelung der Ideen ist consequenter und mächtiger als ihre politische Kannengießerei. Das geschichtliche Recht verachten sie, und wollen in dem Staate keine, über das menschliche Gutachten hinausgehende höhere und geheiligte Autorität anerkennen; die Vernunft soll alles bestimmen. Gut. Aber worauf beruht denn nun Eigenthum und Besitz. Wahrhaftig nicht auf der Vernunft, sondern auf einem thatsächlichen Vorgang, als Occupation, Production, Erbe, Kauf oder Schenkung, und besteht also nach geschichtlichem Rechte. Wenn nun demnächst die Proletarier kommen, um die Besitztitel zu revidiren, und sie nicht sonderlich vernunftgemäß finden, wenn sie sich aufmachen,

um dem liberalen Bürgerthume die Häuſer anzuzünden, und die Köpfe einzuſchlagen, dann mag man ſich getröſten, daß es mit dem Vernunftſtaate Ernſt wird, und daß die Weltgeſchichte das Weltgericht iſt.

Die aufrichtigen Radicalen verwerfen, wie in der Politik die Liberalen, ſo auf dem religiöſen Gebiete die Lichtfreunde. Die Intriguanten aber verbergen den Widerſpruch, und erklären ſich für die Lichtfreunde. Es iſt doch immerhin ein Fortſchritt, wenn ſo ein Hauptſtück nach dem andern aus der Religion beſeitigt wird; der geringe Ueberreſt wird dann auch wohl ſtückweiſe verſchwinden. Gewiß. Es iſt die alte Geſchichte von dem Kahlkopf. Dazu gibt es doch Bewegung und Aufregung, die muß man fördern, um ſie demnächſt zu ſeinen Zwecken ausbeuten zu können. Das Geſchrei gegen Hierarchie, gegen Phariſäer und Phariſäismus iſt ſehr nützlich. Es hat damit zwar in der evangeliſchen Kirche keine Noth, eine Hierarchie iſt da im Großen und Ganzen zwar nicht möglich, es würde ihr, auch wenn ſie wollte, an allen Mitteln fehlen, um ſich geltend zu machen; aber man muß gegen die Phariſäer eifern, um den Blick vor den Sadducäern abzuwenden. Dieſe haben in der evangeliſchen Kirche vermöge der principiellen Geiſtesfreiheit, die ſie für ſich geltend machen können, ganz andere Waffen, und mögen wohl im Stillen zur Herrſchaft gelangen, während der große Haufe gegen die Phariſäer eifert. So arbeiten die Lichtfreunde an einer angeblichen Läuterung der Religion und Kirche, klagen, daß man ſie zum Buchſtabenglauben zwingen wolle, predigen gegen die Phariſäer, und erregen damit den gebildeten Plebs, und es ſieht ſo aus, als ob es auf eine religiöſe Entwickelung ankomme, während doch die eigentliche Sache die Ausbreitung des Atheismus iſt. Die Menge kann dieß nicht durchſchauen, und wenn nicht bald allerorten die einſichtsvollen Männer auftreten, um den Schwätzern nicht länger das große Wort zu laſſen, ſo wird die alte Unklarheit noch lange beſtehen und Unheil ſtiften, die Wahrheit aber nicht eher an den Tag kommen, ehe nicht die Maske fällt, und der Radicalismus, der bis jetzt nur einzelne indiscrete Aeußerungen von

ſich gibt, in ſeiner reinen Nacktheit hervortritt. Der beſſere Theil der Nation wird dann ſchaudernd an dem Abgrunde ſtehen, wohin man ihn geführt hat, der Atheismus ſich aber an dem ſittlichen Gefühle der Maſſe brechen, oder ſich ſelbſt zum Nihilismus verflüchtigen.

Der Unglaube mit ſeiner ſeichten Aufklärung, wie er ſich im 18ten Jahrhundert ausgebildet hat und zur Herrſchaft gelangt iſt, mag ſich noch nicht zur Ruhe geben. Es erhoben ſich dagegen die ausgezeichneiſten Geiſter in der Speculation, in der Kunſt und in der Wiſſenſchaft, und ſchon ſchien er vernichtet und vergeſſen zu ſein. Aber er tritt nun wieder hervor und ſtrebt nach neuer Herrſchaft. Ebenſo geſchah es zur Zeit der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums, daß ſich das ſchon überwundene Heidenthum noch wiederholt empörte, bis es endlich für immer unterging. Mit dem neuen Heidenthum der Aufklärung wird es nicht anders ſein. Aber zur Zeit iſt es allerdings wieder emporgekommen. Die Herren Nicolai und Comp. machen wieder gute Geſchäfte. Sie leben fort in ihren Enkeln, die in Berlin zahlreich vertreten ſind. Berlin iſt dieſer ungeheure Verſtandeskaſten, worin ſich die Potenzen und die Schöpfungen des tieferen Gemüthes wie exotiſche Gewächſe ausnehmen, der Berlinismus hat einen unwiderſtehlichen Hang zur geiſtigen Plattheit, wie ſehr ſie ſich auch mit vornehmen Redensarten umhüllt. So iſt hier die Hegelei bald zu einer ganz gemeinen Aufklärung umgearbeitet worden.

In den mittleren Schichten des geiſtigen Lebens iſt jetzt alles wieder, wie etwa vor 60 Jahren, und es ſieht aus, als ob ein Leſſing, Herder, Schiller, Göthe, Schlegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling und ſo manche andere für die Nation gar nicht dageweſen wären. Die idealen Kunſtbeſtrebungen und die ideale Speculation werden verachtet und verhöhnt. Alles ſoll ſich auf das Sinnfällige und Nützliche beziehen; die Dichtung auf Politik und ſociale Zuſtände, und die Philoſophie ſoll die Arbeit organiſiren. Was darüber hinausgeht, und ſich dem Ewigen und Heiligen zuwendet, wird als Pietismus, Jeſuitismus oder Myſticismus verſchrieen und verdächtigt. Ganz wie ehemals. Dazu das ſich breit

machende aufgeklärte Judenthum und allerorten die Prahlerei mit Fortſchritt und der Höhe der Bildung. Und gerade wie vor 60 Jahren ſind es nicht einzelne hervorragende Perſönlichkeiten, ſondern ein Schwarm futiler Geiſter, der ſich an die Spitze ſtellt. Die Crucifixe werden von den Altären geriſſen, um, wenn es hoch kömmt, ein deiſtiſches Kalb darauf zu errichten; und vor dem Zeitgeiſte fällt man auf die Kniee. Gerade als ob es überall nur auf Handelsunternehmungen abgeſehen ſei, wobei man an einen ausgedehnten und ſchnellen Abſatz denken muß, ſo wird jetzt alles nach ſeiner Zeitgemäßheit tarirt. Natürlich, wer in den Intereſſen des Augenblicks lebt, und darüber hinaus nichts Höheres ahndet und erkennt, der iſt an den Beifall des Augenblicks gewieſen, und eine virtuoſiſche Charlatanerie muß ihm als das Höchſte gelten. Oder wann hat man je ſo prunkende und ſo ephemere Erſcheinungen geſehen, als heut zu Tage? Die individuelle Kraft und der Muth der wahren Freiheit, die ihrer Sache vertraut, gleichviel ob ſie der Menge gefällt oder nicht, — und die für zukünftige Jahrhunderte wirkt, wird mißachtet und ſyſtematiſch unterdrückt. Der Zeitgeiſt iſt der Götze, vor dem ſich alle Welt beugt, der Moloch, dem alle hohen und heiligen Ideen geopfert werden. Wie lange noch wird die Nation dieſen Unfug ertragen?

Indeſſen bildet ſich allgemach eine neue wiſſenſchaftliche Denkart, eine neue Philoſophie, welche dem Glauben ſein volles Recht zugeſteht. Wird das Denken an und für ſich zum Principe gemacht, ſo iſt, wie gezeigt, der Atheismus die nothwendige Folge. Der Glaube gilt dann nur als eine untergeordnete Stufe des Denkens ſelbſt, als ein unmittelbares, populäres Denken, das nolens volens in den Gegenſatz eines Endlichen und Unendlichen, Zeitlichen und Ewigen, Diesſeitigen und Jenſeitigen verfalle, wogegen es die Sache des vollkommenen Denkens ſei, dieſe Vorſtellungen in ihrer Einſeitigkeit zu erkennen, und in dem ſpeculativen Begriff aufzuheben und zu vermitteln. Ja wohl Vermittelung! Nämlich Chriſtus iſt der Mittler. Ein reales und perſönliches Weſen, ſo gewiß als Gott und die Welt und die Kluft

dazwiſchen etwas ſehr Reales ſind. Doch das ſind ja alles nur Vorſtellungen. Der ſpeculative Begriff, die Philoſophie iſt es, welche das Diesſeits und Jenſeits vermittelt, die Kategorieen bilden die Kettenbrücke über dieſen Abgrund, den man nur gemächlich paſſiren kann, um endlich einzuſehen, daß Hüben und Drüben ganz einerlei iſt, nichts als das Spiel des Gegenſatzes, womit ſich das Abſolute die Langeweile vertreibt, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln. So ſteht es in dicken Büchern ausführlich und langweilig zu leſen. Das Chriſtenthum iſt doch aber wenigſtens zu etwas gut. Denn wenn man nicht aus ihm den Begriff der Vermittlung entlehnt und demnächſt corrumpirt hätte, ſo wäre wohl nie ein Menſch auf dieſen Wahnſinn verfallen, daß das Abſolute um ſeiner ſelbſt willen der Vermittlung und eines Mittels bedürfe; als worüber ſchon die heidniſchen Philoſophen hinaus waren, indem ſie es beſtritten, daß die Götter die Weiber der Menſchen bedürften, um Leben zu erzeugen, daß ſie äßen und tränken und ſich am Fettdampf erfreuten, wofür man ihnen jetzt die logiſchen Kategorieen auftiſchen will. Unendlich erhaben dagegen iſt der alte orientaliſche Pantheismus, der ſich in der Emanationslehre und danach bei Spinoza ausſpricht. Er iſt der einzige wahre Pantheismus, den man neuerdings nicht überſchritten, ſondern nur zum reinen Unſinn verzerrt hat.

Es iſt gezeigt, daß Glauben und Wiſſen etwas ganz Anderes ſind, als nur verſchiedene Stufen des einen und ſelben Denkens. Sie kommen an realen Exiſtenzen zur Erſcheinung und deuten damit den realen Gegenſatz eines Jenſeitigen und Diesſeitigen an. So ſind ſie urſprünglich und weſentlich verſchieden. Doch ſind beide in einem Subjecte, und es iſt gezeigt, wie das Wiſſen den Inhalt des Glaubens, und der Glaube die Beſtimmtheit und Klarheit des Wiſſens gewinnen kann. In dem Wiſſen als ſolchem findet ſich nicht die geringſte Spur von Gott und göttlichen Dingen. Aber aus dem Glauben brechen ſchon in dem Kinde dunkle Ahnungen hervor, die das bewußte Princip durchdringen und es nach innen ziehen, daß es den erſten Schimmer eines höheren göttlichen Lichtes erblickt. Nach der gemeinen und

gangbaren Ansicht soll es sich gerade umgekehrt verhalten, und der Glaube selbst ein Product der Reflexion auf die Welt sein. Der Mensch empfindet die Größe und die Schrecken der Natur, (Sonnenaufgang, Gewitter und dergleichen), wird darüber stutzig, und kömmt auf den Gedanken, da müsse wohl ein Gott dahintersein. Gedacht, gethan. Er bildet sich einen Gott, und betet ihn an. Wie aber die menschliche Reflexion, ohne ursprünglich etwas Göttliches in sich zu haben, die Natur überspringen, und etwas Uebersinnliches imaginiren könne, das hat noch Niemand begreiflich gemacht, noch wird es je geschehen. Eben diese Reflexion, die frei die Natur betrachtet, und frei darin wirkt, ist nur dadurch möglich, daß sie auf dem ursprünglich gotterfüllten, unbewußten Principe ruht, und dadurch aus dem Naturprocesse heraustritt, um ihn sich selbst gegenständlich zu machen, und dem natürlichen Drange widerstehend nach Selbstbestimmung handeln zu können. Die Thiere haben zum Theil schärfere Sinne als der Mensch, aber sie sehen stier in die Welt hinein, und folgen blind ihren Trieben, weil nichts Göttliches in ihrer Seele ist, wodurch sie aus dem Naturprocesse heraustreten. So zeigen sich die Völker, welche auf der untersten Stufe der Religion stehen, auch in Beziehung auf die Welt geistlos und und stumpf. Es ist also eine verkehrte Vorstellung und eine völlige Lüge, daß der Mensch durch sein Denken selbst zur Religion komme; sondern vor allem Denken und ohne alles sein Zuthun ist dem Menschen unmittelbar etwas Göttliches gegeben. Woher mag das kommen? Einige meinen, die Pfaffen hätten es erfunden. Sie könnten ebenso gut auch sagen, die Köche hätten das Essen erfunden.

Das Wissen bezieht sich auf die Welt und entwickelt in dieser Hinsicht die eigentlich so zu nennende Wissenschaft. Der Glaube bezieht sich auf Gott und göttliche Dinge, und es schließen sich daran die Theologie und Philosophie und die Werke der höheren Kunst an. Die Theologie behandelt die positive Religion als etwas Gegebenes, und sucht von dem Gegebenen ausgehend in das Verständniß desselben einzudringen. Ihr Inhalt ist wesentlich

transſcendent. Die Philoſophie fängt da an, wo die eigentlichen Wiſſenſchaften aufhören, wo nemlich die Weltbetrachtung ſelbſt auf ein Jenſeitiges hinweiſet, und das tritt allenthalben da ein, wo es ſich um den erſten Urſprung der Dinge handelt. Frage: wie iſt die Natur, und wie ſind die Organismen entſtanden? Wie die Sprachen, die Völker, die Staaten, die Religionen? Wie iſt die Sünde in die Welt gekommen? Wie iſt das Bewußtſein ſelbſt und die Freiheit möglich? Es liegt etwas Thatſächliches vor, aber was muß ich ſetzen, um es in ſeiner Möglichkeit, das iſt in ſeiner Entſtehung zu erkennen? Die Philoſophie ſteht im Anfange auf der Schwelle des Diesſeitigen und Jenſeitigen, und ſchließt ſich hier einerſeits an die Wiſſenſchaften an, andererſeits bringt ſie in das Gebiet des Transſcendenten ein, und gelangt am Ende zu dem Inhalte des Glaubens, der für die Theologie als ein Gegebenes der Anfang iſt. Sie hat einen analytiſchen Theil, der ſich am meiſten imit den Wiſſenſchaften verbindet, und einen thetiſch-conſtructiven Theil, der ſeinem Inhalte nach der Theologie, ſeiner Form nach der Kunſt am ähnlichſten iſt, und welcher die eigentliche Sophie in der Philoſophie bildet. Die Philoſophie iſt die höchſte Vereinigung von Glauben und Wiſſen. Einem Zeitalter, in welchem ſich dieſe beiden Factoren des Lebens entzweit haben, iſt ſie ſo nothwendig als das liebe Brod. Ihr Zweck iſt Verſöhnung, aber ihr Mittel iſt der Streit. Streit gegen die gedankenloſe bornirte Orthodoxie; gegen die Gottloſigkeit der empiriſchen Wiſſenſchaften, und zumal gegen die falſche vorgebliche Philoſophie, die ohne höheren Sinn ſich ſelbſt nur im Endlichen herumtreibt, unter hohlem Phraſengeklingel ein Formelnetz ausſpannt, und den Zeitgeiſt zum Köder nimmt.

Die Autorität und die Wissenschaft.

Nachschrift zum vorhergehenden Aufsatze

vom

Herausgeber.

Warum wir, nach einigem Bedenken zwar und nicht ohne anfängliches Widerstreben, uns entschlossen haben, der vorstehenden Abhandlung die Aufnahme in die Zeitschrift zu Theil werden zu lassen, darüber wird der kundige Leser kaum in Zweifel sein können. Wir halten sie nämlich für eine so merkwürdige Mischung von Wahrheit und Irrthum, von scharfer Einsicht in die Gebrechen der Gegenwart und von Uebertreibung, daß sie uns eben deßhalb, als ein Zeugniß der Zeit von sich selbst, mittheilenswerth erschienen ist. Aber es ist nicht das einzige Erzeugniß dieser Art, vielmehr sprießen aus allen Schichten der Parteien ähnliche immer von Neuem hervor. Dergleichen ist aber nur zu einer Zeit möglich, wo man, wie jetzt geschieht, auch wissenschaftliche Principien sogleich mit Parteiinteressen zu verbinden und zur Förderung ihrer äußern Absichten zu benutzen sucht. Es ist wahr und der Verfasser des Vorstehenden hat es mit schonungsloser Derbheit jetzt, wie schon früher, gezeigt, daß diese Sophistik die Hauptwaffe im Lager seiner Widersacher sei, daß man vor Allem nur suche, den Lesepöbel mit leeren Modeworten zu kirren und zu verblenden. Er selbst erwäge jedoch, ob er sich nicht dem bedenklichen Scheine wenigstens aussetze, auch gewissen Tendenzen nach dem Munde zu reden, die mit Wissenschaft und „Glauben," in dem Sinne, wie er eigentlich dieß Wort genommen wissen will (vrgl. S. 166 ff.), nichts zu thun haben und die uns zur starren

Autorität, zur historischen Gewalt im Staate und in der Kirche zurückschrauben wollen. Er bekämpft den Radicalismus, Pantheismus, Nihilismus. Wir geben ihm Recht in seinen wesentlichen Gründen und haben von der Seichtigkeit und Bornirtheit dieser Vorstellungen auch in gegenwärtiger Zeitschrift schon Zeugniß gegeben; dennoch berufen diese alle sich wenigstens auf Gründe und nehmen keine andere Autorität in Anspruch, und mit diesen werden bessere Gründe schon fertig werden. Wer aber jener Partei dienen wollte, der hätte sich für immer von der Wissenschaft getrennt und auch der Wirkung auf seine Zeit sich unwiederbringlich beraubt; denn hier ist es bloß die Macht ohne Gründe, die gelten soll.

Und so glauben wir kaum erinnern zu dürfen, daß wir weder alle Folgerungen für richtig halten, noch alle, besonders polemischen, Anwendungen vertreten können, welche der Verf. von seinem, wie wir dennoch erachten müssen, wahren und tiefgeschöpften Princip aus macht. Wir billigen seinen Abscheu gegen jenen Aufklärungshochmuth, welcher die verrotteten Vorurtheile seines halben und oberflächlichen Denkens für besser hält, als die Vorurtheile eines Glaubens, der wenigstens den substantiellen Kern des Geistes gesund läßt. Dennoch sollten die Conservativen quand même wohl bedenken, daß sich nur conserviren lasse, was die Substanz der Ewigkeit und Unverwüstlichkeit in sich trägt, an der der Nihilismus von selbst zerschellen wird. Diese Unverwüstlichkeit besitzt nun der „Glaube" in jenem ursprünglichen Sinne des Verfassers allerdings, sofern er die ganze Tiefe dieses Begriffes erschöpft hat: er ist das schlechthin Apriorische im Geiste, das ursprüngliche Bewußtsein des Göttlichen und der Ideen, der übersinnliche Gehalt desselben. Aber deßhalb ist es nicht entfernt richtig, das Wissen (als nur sinnliches und auf das Sinnliche gerichtetes Bewußtsein) dem Glauben entgegenzuhalten. Vielmehr ist dieser der eigentliche Gehalt des Wissens und der Wissenschaft; er befreit dasselbe von der bloß sinnlichen Unmittelbarkeit, er macht ein Wissen, eine Festigkeit der Ueberzeugung erst möglich, bringt überhaupt Einheit des Denkens und der Gesinnung in uns hervor.

Wie läßt es nun mit jenen Prämissen sich vereinigen, wenn der Verfasser jenem tiefen und hohen Begriffe durch eine allmählig sich einstellende Unterschiebung sofort einen ganz andern Sinn, den eines positiven Glaubens an bestimmte historische Facta, sogar an die „Bibel" substituirt, und um jener universalen Bedeutung willen, auch für diese die gleiche Autorität in Anspruch nimmt, die jener Glaube ganz von selbst und durch unwiderstehliche Nöthigung findet?

Ueberhaupt sollte man endlich einsehen, daß (bis auf die Kanzel hinauf) den „Glauben zu predigen" (S. 158), eine Pflicht des Glaubens aufzustellen, eine ganz unanständige und ungereimte Forderung ist. Glauben, Ueberzeugtsein, ist die unwillkürlichste Thathandlung des Geistes nach seinem gesammten Bestande und Vermögen: man glaubt nur, was man glauben kann; der ächte Glaube hebt daher gerade alle Autorität auf, verselbständigt den Geist und befreit ihn von jeder fremden Gewalt. Vollends nun an die Autorität der „Bibel," als eine unbedingt anzuerkennende, jetzt noch zu appelliren, ist ein kaum verzeihlicher Anachronismus: es müßte kein Lessing gelebt haben! — Dergleichen fromme Nöthigungen haben der wahren Christlichkeit mehr geschadet und fahren fort es zu thun, als alle Lichtfreundschaften, die der aufdringlichen Autorität gegenüber ganz berechtigt sind. Ueberhaupt fehlt es den Lichtfreunden keineswegs am Glauben, wie der Verfasser anzunehmen scheint, sondern ganz im Gegentheile an der Tiefe des Wissens, namentlich der speculativ-religiösen Einsicht. Er belehre sie darüber, wie er gar wohl es im Stande ist; aber er beginne nicht damit, gleich den dumpfen Zeloten in seiner Nähe, ihnen den Glauben einzupredigen!

Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit.

Von

Prof. Dr. Weiße in Leipzig.

Zweiter Artikel.

Wir gedenken im Gegenwärtigen den Satz, den unser erster Artikel aussprach, daß Jacob Böhme nicht selbst speculativer Philosoph sei, aber als religiöser Seher zur speculativen Philosophie, namentlich zur Philosophie unserer neuesten Zeit, in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß stehe, an einer bestimmten einzelnen Lehre oder wie es vielleicht besser ausgedrückt wird, Anschauung des merkwürdigen Mannes zu erhärten.

Bekanntlich ist der Ausdruck, dessen man sich in unsern Tagen allgemein, und dessen so eben auch wir uns bedienten, um den wissenschaftlichen Charakter des eigentlichen philosophischen Denkens dadurch zu bezeichnen, ein bildlicher. Speculativ leitet sich zwar von speculari her, und die Bedeutung dieses Wortes im classischen Sprachgebrauch ist eine allgemeinere und unbestimmtere. Aber es wird wohl nicht leicht Jemand bezweifeln, daß bei der Ausprägung desselben zum Prädicat der wissenschaftlichen Philosophie hauptsächlich der Gedanke an speculum zum Grunde lag. Das philosophische Denken sollte dadurch als dasjenige bezeichnet werden, welches die Dinge nicht unmittelbar, sondern in einem Spiegel betrachtet: in dem Spiegel des Bewußtseins, welcher zuvor auf andere Weise, in der Erfahrung des gemeinen Lebens und in den empirischen Wissenschaften, ihre Bilder empfangen haben muß, um sie dann einer höhern Erkenntnißkraft, der philosophischen Vernunft, dem philosophischen Geiste zu überliefern. Kant hatte für dieses Uebersteigen des natürlichen, unmittelbar gegebenen Erkenntnißstandpunctes, welches der Begriff des philosophischen Denkens mit sich bringt, das Prädicat Trans-

scendental erfunden, da ihm der Ausdruck Speculativ, namentlich als Prädicat des theologischen Erkennens, eine verwerfliche Abirrung zu bezeichnen schien. Die neuere Zeit hat mit gutem etymologischen Rechte den verschmähten Ausdruck wieder aufgenommen und den von Kant statt seiner eingeführten, zwar nicht der Vergessenheit übergeben, aber doch außer Gebrauch gesetzt. In dieser Bedeutung, die jetzt als eine, in Deutschland wenigstens, wohl ziemlich allgemein anerkannte gelten darf, wenn auch Manche fortfahren, sich dieses Wortes nur im tadelnden Sinne zu bedienen, selbst Solche, die nicht geradezu alles philosophische Streben verwerfen wollen, bildet Speculativ, namentlich in Bezug auf religiöse Erkenntniß, einen besonders prägnanten Gegensatz zu Intuitiv, und es liegt, in Anwendung auf Böhme, uns nach dem früher Ausgeführten nahe genug, demselben, im Gegensatze des speculativen Charakters, den wir ihm absprechen müssen, das Prädicat eines intuitiven Denkers zu ertheilen.

Die Function eines intuitiven Denkers hat nun unser Böhme, in Bezug auf jenes Princip selbst, von welchem das speculative Denken den Namen hat, in einer Weise vollzogen, die man einer etwas näher eingehenden Betrachtung nicht unwerth finden wird, um so mehr, als sie mit den tiefsten theosophischen Anschauungen des wunderbaren Mannes in der That auf das Engste zusammenhängt. — Welche Stelle in dem Ganzen seiner Ideenentwicklung die Gedanken einnehmen, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, darüber glauben wir den Wenigen, welche auf den Gang dieser Entwickelung einen aufmerksamen Blick geworfen haben, hier nur den Wink schuldig zu sein, daß in der „Morgenröthe im Aufgang" sich noch keine deutliche Spur derselben findet, und auch das erste der Werke, mit dem B. nach mehrjähriger Pause seine schriftstellerische, seitdem nicht wieder unterbrochene Laufbahn wieder eröffnete, das umfangreiche Buch „von den drei Principien göttlichen Wesens," diesem Gedankenkreise, wie es wenigstens uns so erschienen ist, noch ziemlich fern bleibt, oder wo es ihn berührt, ihn wenigstens nicht ganz zu der Klarheit, wie die spätere bringt. Erst in den „vierzig Fragen

von der Seele" finden sich einige bestimmtere Hinweisungen auf denselben, aber die klarste und gehaltreichste Erörterung darüber enthält das im Jahre 1620 niedergeschriebene Büchlein „von der Menschwerdung Jesu Christi," besonders in seinem zweiten Theile, aus welchem auch wir unsere Anführungen zunächst hauptsächlich entnehmen werden. Die kleinere, noch in demselben Jahre aufgezeichnete Schrift „von sechs Puncten" enthält in sehr ähnlich lautenden Worten, wie jene größere, einen gedrängten Auszug dieses, so wie verschiedener anderer Puncte ihres Inhalts, und die spätern Werke Böhme's berühren alle oder die meisten, unter den größern namentlich die „signatura rerum" und die „Gnadenwahl" *), näher oder ferner jenen Ideenkreis, ohne ihn jedoch, wenigstens so weit wir uns mit denselben bekannt gemacht haben, zu einem ebenso vollständigen Ausdruck zu bringen, wie die vorhin genannte Schrift.

Wir erlauben uns nun zuvörderst, aus dem ersten Capitel des zweiten Buchs von der Menschwerdung folgende etwas längere Stelle auszuziehen. Das Motiv, welches uns bei ihrer Auswahl geleitet hat, liegt, wie man bemerken wird, in der Art und Weise, wie sie uns die Vorstellung eines in dem stillen Urgrunde der Gottheit verborgenen „Spiegels" vorführt.

„In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur ist nichts, als eine Stille ohne Wesen, es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden, oder etwas, da eine Möglichkeit wäre. Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spiegel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniß, und ist fürnehmlich eine Magia, und hat einen Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbiret uns. Mit demselben Willen verstehen wir den Grund

*) Das „Mysterium magnum," welches, wie ich aus Citaten schließe, reichen Stoff auch über diesen Punct enthalten muß, war mir bei Ausarbeitung des Gegenwärtigen nicht zur Hand.

der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist, denn er fasset sich selber in sich, daran wir billig stumm sind, denn er ist außer der Natur."

„So wir denn in der Natur sind, so erkennen wir den in Ewigkeit nicht, denn in dem Willen ist die Gottheit selber alles, und der ewige Urstand seines Geistes und aller Wesen. In dem Willen ist er Allmächtig und Allwissend, und wird doch in diesem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es ist darinnen weder Gutes noch Böses, und ist ein begehrender Wille, der der Anfang und auch das Ende ist, denn das Ende machet auch den Anfang dieses Willens und der Anfang das Ende wieder, und finden also, daß alle Wesen sind in ein Auge geschlossen, das ist gleich einem Spiegel, da sich der Wille selbst beschaut, was er doch sei, und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist, und das Begehren ist ein Einziehen, und ist doch nichts, das da könnte gezogen werwerden, sondern der Wille zeucht sich im Begehren selber, und modelt ihm in seinem Begehren für, was er ist, und dasselbe Modell ist der Spiegel, da der Wille siehet, was er ist. Denn es ist ein Gleichniß nach dem Willen, und wir erkennen denselben Spiegel, da sich der Wille selber immer schauet und besiehet, für die ewige Weisheit Gottes, denn sie ist eine ewige Jungfrau ohne Wesen, und ist doch der Spiegel aller Wesen, in der alle Dinge sind von Ewigkeit ersehen worden, was da werden könnte oder sollte."

„Nun ist dieser Spiegel auch nicht das Sehen selber, sondern der Wille, der begehrend ist, das ist, des Willens ausgehende Lust, die aus dem Willen ausgehet, die ist ein Geist, und macht in der Lust des Begehrens den Spiegel. Der Geist ist das Leben, und der Spiegel ist die Offenbarung des Lebens, sonsten erkennte sich der Geist selbst nicht, denn der Spiegel als die Weisheit ist sein Grund und Behälter, es ist das Gefundene des Geistes, da sich der Geist in der Weisheit selber findet. Die Weisheit ist ohne den Geist kein Wesen, und der Geist ist ohne die Weisheit ihm selber nicht offenbar, und wäre auch eines ohne des andern ein Ungrund."

„Also ist die Weisheit, als der Spiegel des Geistes der Gottheit, vor sich selber stumm, und ist der Gottheit als des Geistes Leib, darin der Geist wohnet. Er ist eine jungfräuliche matrix, darinnen sich der Geist eröffnet, und ist Gottes Wesenheit, als ein heiliger, göttlicher Sulphur, gefasset in der Imagination des Geistes, des Ungrundes der Ewigkeit. Und ist dieser Spiegel oder Sulphur der ewige erste Anfang und das ewige erste Ende, und gleichet sich allenthalben einem Auge, da der Geist mit siehet, was er darinnen sei, und was er wolle eröffnen."

„Dieser Spiegel oder Auge ist ohne Grund und Ziel, wie denn auch der Geist keinen Grund hat, als nur in diesem Auge. Er ist allenthalben ganz, unzertheilt, als wir erkennen, daß der Ungrund nicht mag zertheilet werden, denn es ist nichts, das da scheide, es ist kein Bewegen außer dem Geiste. Also ist uns erkenntlich, was der ewige Geist in der Weisheit sei, und was der ewige Anfang und das ewige Ende sei."

Es mag als gewagt erscheinen, — aber da wir einmal unternommen haben, über Böhme zu sprechen, so dürfen wir auch dieses Wagniß nicht scheuen — auszusprechen, daß die hier ausgezogenen Worte zwar nicht die eines Philosophen sind, wohl aber eines Sehers, der über das unmittelbare und eigentliche Object der Philosophie eine so energische, so das Wesen der Sache in ihrem innersten Mittelpuncte treffende Anschauung gefaßt hat, wie wenigstens vor ihm noch kein wirklicher Philosoph, und auch nach ihm kaum Einer oder der Andere. Um gerade heraus zu sagen, was wir meinen: der Spiegel, von welchem Böhme hier spricht, ist eben der, von welchem die philosophische Speculation den Namen trägt. Es ist derselbe Spiegel, in welchem nicht sowohl die Philosophie alle Dinge schauen will, — allerdings thut sie dieß, aber sie thut damit nichts Anderes, als was jede Erkenntniß, göttliche sowohl als menschliche, thut, — als vielmehr dessen Natur und innere Construction sie erkennen will, um dann mittelst dieser Erkenntniß dem Gesetze auf die Spur zu kommen, nach welchem er, der Spiegel, die Strahlen zurückwirft, die er von den Dingen empfangen hat. Denn Er-

kennen im philosophischen Sinne heißt nicht, das Bild der Welt in dem Spiegel, von welchem hier die Rede ist, dem Spiegel des Bewußtseins, erblicken; und es waren keineswegs immer die Philosophen, denen dieser Blick mehr als anderen Geistern in seiner vollen Herrlichkeit gegönnt war. Es heißt vielmehr Erkennen in jenem Sinne: durch Erkenntniß des Spiegels selbst, seines Baues und seiner wunderbaren Kraft, vermöge deren er vielleicht mehr noch die empfangenen Strahlen erst zu Bildern von Gegenständen zusammenbringt, als schon fertige Bilder zurückgibt, eine Erkenntniß der Gegenstände, die, wo nicht etwas Mehreres, doch etwas Anderes ist, als jenes Schauen im Spiegel, erst möglich machen. — In dieser Weise ungefähr glaubten wir das am Eingange gebrauchte, nicht ganz genaue, aber eben darum der gewöhnlichen Betrachtungsweise näher liegende Bild über das Verfahren der Speculation berichtigen zu müssen, ehe wir es versuchten, an den ausgehobenen Worten Böhme's die Art und Weise deutlich zu machen, wie Böhme, ohne selbst Philosoph zu sein, dennoch durch die Macht seiner Anschauungen der Philosophie ein Führer auf den Standpunct zu werden vermag, auf welchem sie ein deutlicheres Bewußtsein über ihr eigenes Werk und ihre Bestimmung gewinnen soll, als dasjenige war, welches sie bisher in ihren vornehmlichsten Repräsentanten besessen hat.

Die Aeußerungen Böhme's über den „Spiegel" scheinen in so fern in einigem Widerspruch unter einander zu stehen, als einige derselben den Spiegel als etwas erst durch eine Thätigkeit des göttlichen Willens Entstandenes zu bezeichnen scheinen, während andere mit großem Nachdruck ihm unbedingte Anfangslosigkeit und Ewigkeit beilegen. Hr. Hamberger, in dem Abschnitt seines Buches, welcher „von der ewigen Einheit des göttlichen Lebens, und von der Nothwendigkeit eines Gegensatzes in demselben und dessen ewiger Ueberwindung" handelt, hat sich ausschließlich an die Aeußerungen ersterer Art gehalten. Er faßt Böhme's, auf diesen Gegenstand bezügliche Lehre in folgende Sätze zusammen (S. 20 f.): „Gott nach dem innersten Kern seines We-

sens oder als Ungrund ist ein unendlicher, durch nichts entstandener Wille, womit er sich selber fassen und dadurch einen Spiegel seiner selbst in sich gestalten will. Die wirkliche Spiegelung Gottes in ihm selber, welche der Verfasser (Böhme) die ewige Weisheit nennt, kann nur dadurch erfolgen, daß sich der ewige Wille als Vater im Sohne zusammenfaßt, um dann als Geist sich wieder auszubreiten. Die göttliche Weisheit, in welcher der dreieinige Geist sich selber schauet, ist unendlich wie dieser, verhält sich aber zu ihm lediglich passiv." Von Stellen, in denen des Spiegels ausdrücklich mit diesem Worte gedacht wird, citirt er nur die aus dem Zusammenhange herausgenommenen, von ihm noch etwas abgekürzten und zurechtgestellten Worte der obigen Stelle, in denen es von der „ausgehenden Lust des Willens" heißt, daß sie „in der Lust des Begehrens den Spiegel macht" und in dem sodann der Spiegel die „Offenbarung des Lebens" genannt wird, und dann eine zweite aus dem ersten Theile desselben Buches (1. 1. 12), die wir hier vollständiger, als er es thut, anführen wollen, da in der Fassung, die er ihr gegeben hat, sehr charakteristische Wendungen weggeblieben sind.

„Es ist alles aus dem großen Mysterio geschaffen worden, denn das dritte Principium *) ist vor Gott als eine Magia gestanden, und ist nicht ganz offenbar gewesen. So hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen sein eigen Wesen erblicken, als nur die Weisheit, das ist seine Lust gewesen, und ist in seinem Willen mit seinem Geiste als ein groß Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magia vom Geiste Gottes dargestanden, denn es ist des Geistes Gottes Wohnhaus gewesen, und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau, und eine Ursache der göttlichen Wesenheit, denn in ihr ist die lichtflammende göttliche Tinctur zum Herzen Gottes

*) Unter dem „dritten Principium" versteht B. bekanntlich die allgemeine Grundform der äußern körperlichen Welt und der geistigen in so fern, als sie auf die körperliche begründet ist; — im Gegensatze der (rein geistigen) „Feuer"- und der „Lichtwelt."

gestanden, als zum Worte des Lebens der Gottheit, und ist die Offenbarung der H. Dreifaltigkeit gewesen. Nicht daß sie aus ihrem Vermögen nnd Gebären Gott offenbarte, sondern das göttliche Centrum, als Gottes Herz oder Wesen offenbart sich in ihr. Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn ein jeder Spiegel hält still und gebiert keine Bildniß, sondern er fähet die Bildnisse. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber sieht, sowohl alle Wunder der Magiae, welche mit der Schöpfung des dritten Principii sind in's Wesen kommen, und ist alles aus dem großen Mysterio geschaffen worden, und diese Jungfrau der Weisheit Gottes ist im Mysterio Gottes gestanden, und in ihr hat der Geist Gottes die Formen der Creaturen erblickt, denn sie ist das Ausgesprochene, was Gott der Vater aus seinem Centro der lichtflammenden göttlichen Eigenschaft aus seines Herzens Centro, aus dem Worte der Gottheit, mit dem H. Geist ausspricht. Sie steht vor der Gottheit als ein Glast oder Spiegel der Gottheit, da sich die Gottheit inne siehet, und in ihr stehen die göttlichen Freudenreiche des göttlichen Willens als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, sondern es ist alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende. Und gleichet zusammen einem Auge, das da siehet, da doch im Sehen nichts ist, und das Sehen doch aus des Feuers und Lichts Essenz urständet."

Wir glauben, daß, wer sich auch nur an diese Stelle halten und ihren Inhalt aufmerksam nach allen seinen Momenten (die freilich hier, wie allenthalben bei unserm, logisch so wenig geschulten Autor, etwas verworren durcheinander wogen) erwägen will, nicht im Zweifel darüber bleiben kann, wie er jene Aeußerungen zu deuten hat, aus denen Hamberger, wie wenigstens wir ihn verstehen zu müssen glauben, sich eine Abhängigkeit des göttlichen Weisheitsspiegels von der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Willens abgenommen zu haben scheint. Nicht der Spiegel selbst, sondern das Bild im Spiegel, jene göttliche Idea oder jenes geistige Welturbild, welches die wirkliche Welt keineswegs nur im Schattenrisse, sondern in der Fülle ihres Licht- und Far-

benglanzes enthält, will Böhme aus einem schöpferischen Willensact, oder, wie wir vielleicht in seinem Sinne sagen können, aus der ersten schöpferischen Willensregung des göttlichen Geistes hervorgehen lassen. Die Möglichkeit einer Verwechslung beider Vorstellungen ist bei ihm besonders dadurch verschuldet, daß er in dem größten Theile der Stellen, die von beiden handeln, nur Einen Namen für beide hat: den Namen Weisheit, göttliche Weisheit oder Weisheit Gottes. Sichtlich schwebt ihm bei dem Gebrauch dieses Namens die berühmte Stelle des achten Capitels der Salomonischen Sprüche vor; und eben die scheint ihn verleitet zu haben, öfters von der Weisheit zu sprechen, als wollte er sie zu einem Ausfluß der göttlichen Schöpferthätigkeit, zu einer Lebensäußerung Gottes machen, während der eigentliche Sinn wohl vielmehr der entgegengesetzte, die Identification der Weisheit mit dem Spiegel, nicht mit dem Bild im Spiegel sein möchte *).

*) Auch Herr Hamberger kommt an einer Stelle seines Buchs (S. 55) noch einmal auf die Weisheit zu sprechen und stellt den Satz auf: „Gott hat die Welt von Ewigkeit her in seiner Weisheit, wie in einem Spiegel geschaut.“ Diese Weisheit — er vergleicht sie der platonischen Ideenwelt — will er dort ausdrücklich von der „wesentlichen Weisheit“ (dem Bilde im Spiegel) unterschieden wissen; er scheint also unter ihr, und auch die beigefügten Anführungen bestätigen dieß, in der That den Spiegel selbst zu verstehen. Aber wenn dieß seine Meinung war, so durfte er wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem er es thut, von ihm sagen: „sie, diese Weisheit, in welcher Gott die zukünftige Welt erschaute, gehöre nicht zu seinem Leben und Wesen selbst, sondern er habe sich dieselbe ganz freiwillig als einen Spiegel vorgestellt.“ Allerdings gehört auch nach B. der Weisheitspiegel nicht zu Gottes „Leben und Wesen,“ weil er nämlich, vermöge der Natur des Ungrundes nach Böhme's Sprachgebrauch, dem „Wesen“ als ein Wesenloses, als ein Nichts gegenübersteht, weil er, mit andern Worten „außer der Natur“ ist. Aber so meint es Hr. H. nicht: er spricht vielmehr dem Spiegel die Nothwendigkeit ab, welche ihm in Böhme's wahrem Sinne allerdings, und sogar noch entschieden mehr und ursprünglicher zukommt, als der „weltlichen Weisheit,“ welche die Nothwendigkeit, die man ihr zuschreiben kann, vielmehr nur davon hat, daß sie eine Function

Nur eine Unbehülflichkeit der Rede aber ist es jedenfalls, wenn Böhme sich in den beiden von uns ausgezogenen Stellen und außerdem noch in manchen andern so ausdrückt, als solle mit dem Bilde zugleich auch der Spiegel selbst erst entstehen oder geschaffen werden. Dieß geht, wie schon bemerkt, für den aufmerksamen Leser deutlich schon aus beiden obigen Stellen hervor; es sind aber außerdem Stellen in Menge vorhanden, die, könnte nach jenen noch ein Zweifel bleiben, denselben heben müßten. So z. B. im dritten Capitel des zweiten Buches die ganz unzweideutigen Worte: „Wäre nicht der Spiegel der Weisheit, so möchte kein Feuer oder Licht erboren werden. Alles nimmt seinen Urstand von dem Spiegel der Gottheit" *), welche gleich darauf durch folgende Auseinandersetzung erläutert werden: „Gott ist in sich der Ungrund, als die erste Welt, davon keine Creatur nichts weiß, denn sie stehet allein mit Geist und Leib im Grunde. Es wäre auch Gott also im Ungrunde ihm selber nicht offenbar. Aber seine Weisheit ist von Ewigkeit sein Grund worden, wornach denn den ewigen Willen des Ungrundes der Gottheit gelüstert, davon die göttliche Imagination entstanden, daß sich der ungründliche Wille der Gottheit hat also von Ewigkeit in der Imagination, mit Kraft der Vision oder Gestalt des Spiegels der Wunder geschwängert." Hiezu nehme man die höchst charakteristischen, wenn freilich von einiger Verworrenheit auch ihrerseits nicht freien Aeußerungen in den „Sechs Puncten" (Cap. I.): „Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Na-

---

des Spiegels, oder mit andern Worten der im Actus des Spiegelns verwirklichte Spiegel ist. — Bestimmt ausgesprochen findet sich übrigens u. a. Menschwerdung II, 4, 10. daß „der Spiegel der Wunder in der Lichtwelt die Weisheit heißt;" wobei offenbar vorausgesetzt wird, daß er, aber nicht unter diesem Namen, auch vor der Lichtwelt, d. h. überhaupt vor aller Wirklichkeit, nämlich eben im Ungrunde existirt.

*) Vrgl. Th. I. 1, 11: wo von der „Magie der großen Wunder," gesagt wird: „Sie hat keine Scheider oder Macher, auch keine Ursache zu seinem Selbstmachen, sondern ist selbst die Ursach".

tur ein Wille sei, gleich einem Auge, da die Natur inne verborgen liegt, gleich einem verborgenen Feuer das nicht brennt, das da ist, und auch nicht ist. Es ist nicht im Geiste, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schemen im Spiegel, da alle Gestalt des Geistes im Schemen oder Spiegel ersehen wird, und ist doch nichts, das das Auge oder Spiegel sehe, sondern sein Sehen ist in sich selber, denn es ist nichts vor ihm, das da tiefer wäre. Es ist gleich einem Spiegel, welcher ein Behälter des Anblicks der Natur ist, und begreift doch nicht die Natur, und die Natur auch nicht den Schemen des Bildes im Spiegel. Also ist eines frei vom andern und ist doch der Spiegel wahrhaftig der Behälter des Bildes; er fasset das Bild, und ist doch unmächtig gegen den Schemen, denn er kann den Schemen nicht erhalten. Denn so das Bild vorn Spiegel tritt, so ist der Spiegel ein heller Glast, und sein Glast ist ein Nichts, und liegt doch alle Gestalt der Natur darin verborgen, gleich als ein Nichts, und ist doch wahrhaftig, aber nicht essentialisch" u. s. w. Hier sehen wir den Gegensatz bestimmt ausgesprochen zwischen dem Spiegel und dem Bilde, oder wie es hier ausgedrückt ist, dem Schemen im Spiegel; nur der Spiegel, nicht das Bild oder der Schemen, wird ausdrücklich dem „Ungrunde" gleichgesetzt. Eben er, der Spiegel, heißt in dem sogleich auf jene Worte Folgenden die „verborgene ewige Weisheit Gottes;" und die Seh- oder Spiegelungskraft dieses „ewigen Auges ohne Wesen" wird ausdrücklich davon abgeleitet, daß „Alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden."

Seit Schellings Abhandlung über die Freiheit ist die Aufmerksamkeit von verschiedenen Seiten her auf Böhme's Anschauung des „Ungrundes" gelenkt worden *), aber wir erinnern uns

*) Doch finden wir in mehreren, sonst verdienstlichen Darstellungen der Böhme'schen Lehre diesen Punct noch immer ganz vernachlässigt. Begierig hätte man sein können, zu erfahren, welche Stelle Hegel dem Ungrunde anweisen werde (wahrscheinlich würde er darin sein „reines Sein" zu finden gemeint haben, gewiß nicht, was doch das Richtigste gewesen wäre, die logische „absolute Idee"), aber in den

nicht, von irgend einem der neuern Forscher, die unsern philosophus Teutonicus berücksichtigt haben, den Inhalt dieser Anschauung näher entwickelt und, in der Weise, die sich schon aus diesen wenigen Anführungen mit unwidersprechlicher Evidenz ergibt, dahin bestimmt gefunden zu haben, daß der Ungrund die Natur eines Spiegels hat, nämlich eines solchen, der, wie der Spiegel des Auges, einem Sehen dient, das nicht ein fremdes, sondern sein eigenes ist. Die Vorstellung des Ungrundes überhaupt dürfen wir ohne Zweifel als eine Grundanschauung der Böhme'schen Mystik bezeichnen; — als eine Grundanschauung sagen wir, nicht uneingedenk übrigens unserer obigen Bemerkung, daß sie nicht von vorne herein in den schriftlichen Urkunden dieser Mystik ausgesprochen, sondern erst allmählig aus ihr hervorgearbeitet ist; denn dieser Umstand kann jenem ihrem Charakter keinen Eintrag thun. Das Gewicht, welches sie auf diese Anschauung legt, die verhältnißmäßige Klarheit, zu der sie sie herausarbeitet, ist um so bemerkenswerther, je weniger ihr specifischer Inhalt an und für sich sie dazu eignet, Gegenstand einer intuitiven Erkenntniß, einer Anschauung zu sein. Sagt doch Böhme

---

Vorlesungen über Geschichte der Philosophie kommt dieser Begriff nicht zur Sprache. Auffallend ist es, daß auch Dr. Baur in den zwei ausführlichen Abschnitten, welche seine „christliche Gnosis“ und seine Geschichte der Dreieinigkeitslehre der Böhme'schen Lehre widmet, des Ungrundes so gut wie gar nicht gedenkt. Hat er diesen Begriff etwa für eine spätere Verunreinigung der Böhme'schen Ideen gehalten? Wohl schwerlich, wiewohl man fast auf diese Vermuthung kommen könnte, wenn man, Gnosis S. 557, die Aurora und die drei Principien als diejenigen Schriften Böhme's bezeichnet findet, welche seine Ideen am reinsten (?) enthalten sollen. — Hamberger vergleicht S. 20 in einer Anmerkung den Ungrund nicht unpassend, wiewohl freilich die weitere Ausführung vermißt wird, mit dem Ain-soph der Kabbalisten, und mit dem Absoluten oder der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven der neueren Philosophie. Gut ist namentlich die Bemerkung, daß Wille und Spiegel im Ungrunde dem Subject und Object der Idee des Absoluten entspreche.

ſelbſt von dem Ungrund: er ſei zu achten als ein ewiges Nichts. Was kann er damit meinen, als eben dieß, daß er, wie alle Potenz, wie alles Formale und Abſtracte, welches eben nur von ihm, dem Ungrunde, die Wahrheit hat, die ihm zukommt, ein Nichts iſt für die Anſchauung, ein Etwas aber nur für die Abſtraction oder abſtracte Speculation, welche, um in dieſem Nichts ein Etwas zu entdecken, ſich in den Ungrund ſelbſt verſenken, die Natur deſſelben zu der ihrigen machen muß? Nicht dieſe Verſenkung ſelbſt war die Aufgabe der Böhme'ſchen Intuition. Sie war es ſo wenig, daß Böhme nicht einmal ein Bewußtſein von der Natur dieſer Aufgabe hat, daß er nicht im Entfernteſten ſich eine Vorſtellung von dem eigenthümlichen Thun des Mathematikers, des ſpeculativen Philoſophen, der zu jenem unterirdiſchen Werke des Forſchens in den Tiefen des Ungrundes berufen iſt, zu bilden vermag. Denn allenthalben, wo er auf den Ungrund zu ſprechen kommt, unterläßt er nicht, dieſelbe Bemerkung zu wiederholen, die wir oben in der erſten der von uns angeführten Stellen gefunden haben, daß der Menſch, auch der begeiſterte Forſcher oder Seher, dieſem Abgrunde gegenüber verſtummen müſſe, daß er nicht daran denken dürfe, ihn ausmeſſen, oder irgend welche beſtimmte Geſtalt darin unterſcheiden zu wollen; ein Ausſpruch, der (Menſchwerdung ꝛc. I. 2, 6) auch ausdrücklich dadurch motivirt wird, daß uns nur von der Schöpfung, der wir ſelbſt angehören, die Macht zu reden gegeben ſei. Wer dieſe Ausſagen anders verſtehen wollte, wer in ihnen den Ausdruck nicht bloß des Bewußtſeins einer ſeinem Geiſt geſetzten Gränze, — die freilich Böhme, eben in Folge der reinen und vollſtändigen Abtrennung ſeines intuitiven Thuns von jedem ſpeculativen, für eine abſolute Gränze alles menſchlichen Geiſtesvermögens halten mußte, — ſondern einer die Wahrheit der Sache erſchöpfenden Einſicht in die Natur alles Erkennens, wenigſtens des menſchlichen, erblicken wollte: der würde ſich eben damit den Weg verſperren, der von dem Gebiet der theoſophiſchen Myſtik aus in das Land der philoſophiſchen Erkenntniß führt, wie Böhme ſelbſt ihn durch jene Aeußerungen nicht ſowohl ſich oder

Andern versperrt, als vielmehr nur seine absolute Bedürfnißlosigkeit, solchen Weg überhaupt zu suchen, an den Tag gelegt hat. Dem Moses gleich hat Böhme, mit einer Klarheit der Anschauung, wie kein anderer religiöser Seher vor ihm, das gelobte Land der Speculation von fern erblickt, ohne es mit eigenen Füßen betreten zu dürfen, ja ohne, hierin freilich dem Moses ungleich, davon, daß es überhaupt betreten oder bewohnt werden könne, auch nur eine Ahnung zu haben.

Wunderbarer indessen noch, wenn man will, als dieses Verhältniß des intuitiven Mystikers zu dem eigenthümlichen Erkenntnißgebiete der Speculation ist der Umstand, daß ein großer Theil auch der speculativen Philosophen, ja daß, in einer oder der andern Weise bis auf Böhme, oder vielmehr bis zu dem Zeitpuncte, in welchem der philosophischen Speculation Böhme's Anschauungen zugänglich geworden sind, sie sämmtlich sich zu diesem ihrem eigenen Gebiete in einem ähnlichen, nur umgekehrten Verhältnisse befinden. Die philosophische Speculation, und nicht sie allein, sondern neben ihr auch die Mathematik und alle auf Mathematik begründete Wissenschaften leben und weben in dem „Ungrunde" des göttlichen Daseins; in dem Besitze eines Theils der Erkenntniß, deren Möglichkeit wir, im Einzelnen wie im Ganzen, Böhme dem menschlichen Geiste absprechen hörten, aber ohne zu wissen, was sie besitzen, oder wovon sie Leben und Nahrung ziehen. — Alle menschliche Wissenschaft, die in dem Elemente der Abstraction arbeitet, gleichviel, ob der philosophischen, oder jener blos verständigen, deren reinstes Erzeugniß die mathematischen Wissenschaften sind, beruht auf einer für ihr eigenes Bewußtsein zunächst nur formalen oder subjectiven Nothwendigkeit des Denkens, die aber in Wahrheit keineswegs nur Form, sondern der Inhalt selbst ist, der in der Abstraction von allem zufälligen und empirischen Inhalte gesucht wird, und sich dem denkenden Geiste von selbst darbietet, sobald er nur diese Abstraction vollzogen hat. Freilich wird jeder einigermaßen consequente logische Formalist, ein Empirist der Locke'schen Schule, ein Herbartianer u. s. w., dabei beharren, daß es streng genom-

men keine rein metaphyſiſche oder mathematiſche Gegenſtändlichkeit gibt, daß alle Mathematik und Metaphyſik nichts Anderes iſt, als nur einerſeits eine allgemeinere, mit Begriffen von weiterem Umfang und geringerem Inhalt ſich beſchäftigende Empirie, andrerſeits ein nur durch eine natürliche unvermeidliche Selbſttäuſchung in die Objectivität reflectirter oder mit einem Schein von Objectivität überkleideter Ausfluß der logiſchen Form oder Geſetzmäßigkeit unſeres Denkens. Hat ja doch ſelbſt Kant, deſſen Verdienſt um die Orientirung des Vernunftbewußtſeins über dieſe ſeine tiefſtliegende und urſprünglichſte Gegenſtändlichkeit wohl von allen bisherigen Philoſophen das größte iſt, nicht gewagt, neben der Vernunftidee, oder vielmehr in ihr und mit ihr, als ihre Ausführung und Ausfüllung, auch die Verſtandeskategorieen und die Anſchauungen der von ihm ſo genannten reinen Sinnlichkeit, für den Inhalt einer Nothwendigkeit, die nicht bloß für unſer Denken Geltung hat, für die Ausprägung einer Gegenſtändlichkeit, die, was ſie iſt, nicht bloß für unſer Denken iſt, anzuerkennen! Die natürliche Vernunft oder der geſunde Menſchenverſtand hat dagegen in dieſer Beziehung zu allen Zeiten den Irrgängen der wiſſenſchaftlichen Reflexion gegenüber das Ergebniß einer weiter vorgeſchrittenen Philoſophie vorausgenommen. Sie hat jederzeit in der Welt der Zahl- und Raumfiguration und der Bewegungsgeſetze, und mit mehr oder minder deutlich ausgeſprochener Ahnung auch in der Geſammtheit aller Vernunft- und Verſtandeskategorieen, eine Welt der Wahrheit erkannt, die von aller Wirklichkeit unabhängig oder vor aller Wirklichkeit iſt, als unendlich in ſich ſelbſt gegliederte Möglichkeit des Daſeins die wirkliche Welt in ſich faßt, als abſolutes, von keiner Macht über ihr abhängiges Geſetz der Nothwendigkeit, ſie beherrſcht. Sie hat es ſtets ſo gehalten und wird es ſich nie nehmen laſſen, es ſo zu halten, unbekümmert um die dialektiſchen Schwierigkeiten, durch welche die Philoſophie genöthigt wird, nur auf langen Umwegen und durch labyrintiſch verſchlungene Irrgänge dieſes Ziel zu verfolgen, ja welche ihr in lange andauernden Perioden der höhern Geiſtesentwicklung das Ziel ganz aus

den Augen reißen. Die natürliche Vernunft weiß nichts von dem vermeintlichen Widerspruche, welchen die philosophische Reflexion in der Vorstellung einer Möglichkeit finden will, die, obgleich sie sich durch ihren Gegensatz zur Wirklichkeit als das Unwirkliche bezeichnet, nichtsdestoweniger eine von jener Wirklichkeit, die durch sie eben erst zu einer möglichen wird, unabhängige Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, oder in der Vorstellung einer Nothwendigkeit, die, ohne für sich selbst etwas Wirkliches zu sein, eine Macht über der Wirklichkeit ist, der sich nichts Wirkliches entziehen kann. Sie ist und bleibt gleich entfernt von dem Nominalismus, der jenem Unwirklichen die Wahrheit, die es vor und über der Wirklichkeit hat, abspricht, und von dem Realismus, der ihm, weil er seine Wahrheit nicht zu läugnen vermag, auch eine Wirklichkeit andichtet, vielleicht sogar eine solche, vor der als der eigentlich wahren, die Wirklichkeit dessen, was man gemeinwirklich nennt, als eine unwahre verschwinden soll. Aber die natürliche Vernunft, von jenem höhern Lichte unerleuchtet, in welchem unser religiöser Seher den Ort jener wirklichkeitslosen Wahrheit in dem Worte der Gottheit geschaut hat, — obgleich eben dieses Licht sein geistiges Auge dergestalt blendete, daß es in dem Dunkel jenes Ortes keine Gestalten zu sehen vermocht hat, — weiß über das Verhältniß der metaphysischen und mathematischen Formenwelt zu dem wirklichen, lebendigen Gottesgeiste eben so wenig Rechenschaft zu geben, wie die philosophische Speculation, so lange sie von diesem Licht auch ihrerseits noch nicht erleuchtet ist. Darum haben wir nach dieser Seite eben hierein die hohe, nach ihrer eingreifenden Bedeutung für das gesammte Geistesleben gar nicht mit einem Male abzuschätzende Wichtigkeit der Böhme'schen Intuition zu setzen, daß durch sie ein deutliches Bewußtsein über jenes Verhältniß, wornach die philosophische Speculation bisher noch immer vergeblich gerungen hat, zunächst für den religiösen Standpunct, und dadurch auch für den philosophischen ermöglicht worden ist.

Es ist uns nicht unbewußt, daß diese Ansicht der Böhme'schen Lehre vom Ungrunde zur Zeit noch eine sehr ungewöhnliche, in der Denkweise der Meisten sogar der Anknüpfungspuncte, durch die

man etwa hoffen könnte, sie ihnen eingänglich oder auch nur verständlich zu machen, entbehrende ist. Nichtsdestoweniger glaubten wir diese Saite einmal anrühren zu dürfen, überzeugt wie wir es sind, daß, bevor man sich an ihren Klang mehr, als es bisher der Fall war, gewöhnt haben wird, an ein dauerndes und ersprießliches Verhältniß der Speculation zur Böhme'schen Mystik nicht zu denken ist. Wenn die Speculation in dem Abgrunde der mystischen Intuition sich nicht selbst verlieren, nicht an ihrem rechtmäßigsten Besitze, an ihrer sichersten Errungenschaft durch das blendende Licht jener Anschauungen irre werden soll, so muß sie wissen, an welcher Stelle des Inhalts dieser letztern sie sich selbst sammt diesem ihren Besitzthum, sammt dem eigenthümlichen, jener fremden Macht nicht übereilt preiszugebenden Inhalte *ihres* Erkennens zu suchen hat. Wir können daher auch, aus dieser Quelle zu schöpfen, nur einer solchen Speculation den Beruf zuschreiben, welche in sich selbst hinlänglich erstarkt und der auf ihrem eigenthümlichen Wege von ihr gewonnenen Einsicht sicher, durch die Beschaffenheit dieser Einsicht selbst in Stand gesetzt wird, den Inhalt derselben in die Stelle des Böhme'schen Systems, wo für ihn ein offener Raum gelassen ist, hineinzutragen. Denn allerdings, hineingetragen will er sein. Bei Böhme selbst darf Keiner, der nicht einen auf anderem Wege gewonnenen speculativen Inhalt mitbringt, einen solchen zu finden erwarten. Höchstens als eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit solches Inhalts können dann die Anschauungen benutzt werden, die uns der tiefsinnige Seher über die wirkliche Beschaffenheit des göttlichen Lebens, und die innern Gegensätze, in welche dieses Leben bei seinem Heraustreten aus dem Ungrunde auseinander tritt, die aber in den stillen Tiefen des Ungrundes selbst noch nicht vorhanden sind, eröffnet. Unter diese Anschauungen wird dann allerdings ganz besonders jene zu stellen sein, die sich in ihrem Gefolge (nicht unabhängig von ihnen, wie in dem speculativen Philosophen das Entsprechende sich allerdings unabhängig von allen „Anschauungen" entwickeln soll) eingefunden hat, von dem Ungrunde selbst als einem *Spiegel* der Realität, die in ihm noch nicht als Realität, aber

zu der doch die alleinige Möglichkeit, oder für die das schlechthin nothwendige Gesetz in ihm enthalten ist.

Mit tiefem Sinne hat Böhme diese seine Anschauung von der speculativen Natur des Ungrundes an die Anschauung von der Unrealität dieses *Μὴ ὄν*, welches nichtsdestoweniger im ächt platonischen Sinne ein *Ὄντως ὄν* zu nennen ist, angeknüpft. „So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darinnen einer sein eigen Bildniß sieht, gleich einem Leben, und ist doch kein Leben, sondern eine Figur des Lebens und des Bildes am Leben" (Sechs Puncte, 1, 7). In der Natur haftet diese Kraft der Reflexion bekanntlich an der Fläche, dem Elemente, welches, ohne selbst Körper zu sein, den Körpern ihre Begränzung, Form und Gestalt ertheilt. Deutlich schwebt allenthalben diese Vergleichung unserm Böhme vor, obwohl er es, eben aus Mangel an Abstractionsgabe, nie zu einem ganz präcisen Ausdrucke derselben bringt. Der Ungrund verhält sich zur Wirklichkeit des göttlichen Lebens ähnlich, wie die Fläche zum Körper; als nothwendige Voraussetzung oder Formalprincip der Wirklichkeit, — denn wie könnte es Körper ohne Flächen geben? — und zugleich als Princip der Verdoppelung oder Spiegelung einer Gestaltenwelt; die eben dieses selbst, daß sie eine gestaltete, geformte ist, demselben Principe verdankt. — Sehen wir nun hier auf einen Augenblick davon ab, daß Böhme dieses Princip in Gott setzt, daß er es zu dem schlechthin Ersten, allem Andern Vorauszusetzenden in Gottes eigenem Dasein macht: so werden auch diejenigen, welche von einem Ungrunde in diesem Sinne, oder von einer Theologie, die sich auf dergleichen Vorstellungen überhaupt einlassen dürfe, nichts wissen wollen, kaum umhin können, einzugestehen, daß alle logische oder metaphysische Speculation, welche Ansicht ihr auch von ihrem Gegenstand zum Grunde liege, wenn sie nur darauf ausgeht, diesen Gegenstand als eine Einheit zu erfassen (als Idee, wie man es in neuerer Zeit allgemein auszudrücken pflegt), sich von selbst darauf hingeführt findet, ihn ganz in der nämlichen Weise als Formalprincip der Wirklichkeit zu fassen, d. h. als ein

Princip, welches erstens dem wirklichen Dasein selbst seine Form und Gestalt bedingt, und sodann zweitens eine Spiegelung dieser Form und Gestalt im Bewußtsein, also eine Erkenntniß derselben möglich macht. Um zu schweigen von der Art und Weise, wie unter den neuern Philosophen z. B. Hegel den höchsten und einzigen Gegenstand aller philosophischen Speculation als den ewigen Logos bezeichnet hat, eine Bezeichnung, welche dort freilich mit einer fehlerhaften, realistischen Hypostasirung dieses Princips zum gediegenen, substantiellen Kern aller Wirklichkeit verbunden war: — welche andere Tendenz verfolgt denn das, was bei Kant transscendentale Speculation genannt wird, wenn nicht eben diese, aus Anschauungen der reinen Sinnlichkeit, Verstandeskategorieen und Vernunftideen, ganz in abstracto freilich, d. h. ohne den Begriff der Gottheit einzumischen, — welche Einmischung dort bekanntlich als fehlerhafte Transscendenz zurückgewiesen wird, — den Schattenriß eines Weltbildes zusammen zu stellen, und diesen Schattenriß eben so sehr für den eigentlichen Grund der erscheinenden Gestaltenwelt an sich selbst, als für den Grund ihrer Spiegelung im menschlichen Bewußtsein zu erkennen? Sollte es sich allzu fremdartig ausnehmen, wenn wir geradehin diese Vorstellung eines Spiegels, — Vernunftspiegel, Spiegel des Bewußtseins würde man ihn dann etwa nennen müssen — aus Böhme in Kant hineintragen wollten, nur freilich, wir wiederholen es, unter Beseitigung aller theosophischen Prämissen, an welche dort solche Vorstellung geknüpft ist? Jener Apriorität der Denk- und Anschauungsformen, welche Kant dem Locke'schen Empirismus gegenüber mit so gewichtigem Accent betonte und mit deren Anerkennung er den Grund zur gesammten neueren Philosophie gelegt hat, was ist sie anders, als der Begriff einer Gesetzmäßigkeit, welche nicht auf empirische Weise in der Natur des Geistes, sondern in welcher umgekehrt die Natur des Geistes begründet ist? Wenn nun aber diese Natur des Geistes, wie aus Kants eigener Darstellung auf das Klarste hervorgeht, darin bestehen soll, sich selbst nach seinem reinen Wesen, und mit diesem Wesen zugleich die durch die Sinnlichkeit darin hervorgerufene Mannig-

faltigkeit von Empfindungen und Vorstellungen im Bewußtsein zu bespiegeln, und eben durch diese Bespiegelung die Vorstellungen in objective Bilder oder Begriffe von Gegenständen zu verwandeln: was liegt dann näher, als, jene aprioriſche Gesetzmäßigkeit, jene Form, deren Gegenwart im Geiste diesen Proceß der Selbstbespiegelung verursacht, in der bildlichen Weise Böhme's als einen in den Geist hineingesetzten Spiegel zu bezeichnen? Gewiß, weder die Glätte noch die Härte, diese wesentlichsten Eigenschaften des Spiegelglases, wird an den logiſchen und mathematiſchen Denkformen der Betrachter vermissen, der die Bedeutung dieser Eigenschaften zu würdigen und sie aus dem sinnlichen Gebiet in das geistige zu übertragen versteht. Dabei ist der Subjectivismus der Kant'schen Theorie, so wenig er allerdings an und für sich selbst genügt, doch ganz geeignet, den forschenden Geist an die eben nur scheinbar widersprechende Vorstellung eines seienden Nichts, eines realitätlosen oder bloß ideellen, aber in seiner Idealität die Wirklichkeit selbst so zu sagen nicht nur an Ursprünglichkeit, sondern auch an unbezwinglicher Bestandkraft übertreffenden Daseins zu gewöhnen, die jener Geist, wenn er sich irgendwie in dieser Region heimisch machen will, auf keine Weise entbehren kann.

Um aber jetzt auf Böhme zurückzukommen: so kann es wohl Keinem, welcher die von uns hier aufgezeigte Spur nur um ein Geringes weiter verfolgen will, zweifelhaft bleiben, daß man auf diesem Wege, und wohl nur auf ihm, zu einer gründlichen Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Böhme'schen Anschauungen zu dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit zu gelangen erwarten darf. Man weiß, welche Irrungen sich in neuerer Zeit an diese Frage geknüpft haben. Es fehlt nicht an Anhängern beider speculativ-theologiſchen Hauptstandpuncte, des pantheistiſchen und des theistiſchen, welche in Böhme einen Genossen ihrer Ansichten und bei dem steigenden Ansehen des Mannes, eine Autorität dafür zu erblicken meinen und aus diesem Gesichtspuncte seine Lehre darzustellen suchen. Nicht wenigen Anderen aber bleibt der von Vielen vorausgesetzte pantheistiſche

Charakter dieser Lehre ein Anstoß, der sie von einem nähern Eingehen in dieselbe zurückhält. Wir nun sind allerdings der Meinung, daß manche Freunde Böhme's es sich mit der Widerlegung dieses seines angeblichen Pantheismus allzuleicht gemacht haben. Hrn. Hamberger dürfen wir von diesem Vorwurfe, insofern er die Anklage eines Mangels an Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Arbeit in sich schließen würde, frei sprechen, aber den rechten Punct scheint doch auch er uns nicht ganz getroffen zu haben *). Vielleicht würde er ihn sicherer getroffen haben, wenn er schon die jüngste, vom entgegengesetzten Standpunct aus entworfene Darstellung der Böhme'schen Lehre vor Augen gehabt hätte. Wir meinen die des Dr. Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre, welche an Klarheit und Bündigkeit, aber freilich nicht an Umsicht und Vollständigkeit der Auffassung, kaum etwas zu wünschen übrig läßt, und durch diese Eigenschaften ihren Gegnern ihr Geschäft nicht wenig erleichtert. Ausdrücklich dieser Darstellung gegenüber wollen wir daher jetzt zu zeigen suchen, in welches von ihrem Urheber unbeachtet gebliebene Licht durch die oben ausgehobenen Lehrmomente manche der von dem Verf. in so einseitiger Weise behandelten Probleme treten.

Baur schickt seiner Darstellung (a. a. O. III. S. 260 f.) die Bemerkung voran: Böhme habe, zunächst Valentin Weigel gegenüber, welcher als sein nächster Vorgänger in dem Werke theosophischer Mystik betrachtet wird, „den weitern Schritt gethan, den Unterschied und Gegensatz unmittelbar in das Wesen Gottes selbst zu setzen; nur gehe er nicht vom Wissen und Erkennen oder dem Selbstbewußtsein Gottes, sondern vom Begriffe des Lebens aus. Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip seines speculativen (?) Denkens sei, sei die Idee der Vermittlung; alles Sein und Leben sei nur ein vermitteltes, ein erst gewordenes, das Werden selbst aber setze immer eine Dua-

*) Die antipantheistischen Sätze, welche er S. 49 f. aus Böhme zusammengestellt, lassen sich in sehr ähnlichen Wendungen, zum Theil selbst im Ausdruck zusammentreffend z. B. auch bei Hegel auffinden.

lität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich sei, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt." — Hiemit ist, wenn man will, der psychologische Ausgangspunct der Böhme'schen Anschauungen, oder wenigstens einer dieser Ausgangspuncte *), ganz richtig bezeichnet, aber keineswegs der objective, derjenige, den Böhme selbst in den späteren vollständigeren Darstellungen seiner Lehre an die Spitze stellt, und der auch in einer systematischen Entwicklung ihres Inhalts an die Spitze zu stellen wäre. Auch Dr. Baur kann nicht umhin, in Worten, die man freilich von Böhme's eigener Ausdrucksweise minder entfernt wünschen könnte, hinzuzufügen: „Logisch betrachtet sei die Einheit der Begriff der Sache selbst und die beiden Principien seien die Momente, in welchen der Begriff sich in sich selbst spaltet und in den Unterschied von sich auseinander geht, um durch diesen Unterschied sich mit sich selbst zusammenzuschließen und dadurch erst zur wahren Einheit in sich selbst zu gelangen." Es hätte hinzugefügt werden müssen, daß eben diese „logische Betrachtung," freilich nicht in Gestalt einer „logischen," Böhme'n nichts weniger als fremd ist; daß vielmehr die Anschauung dieser ursprünglichen urgründlichen Einheit eben in der Vorstellung des „Ungrundes," ein ganz eben so wesentliches, dem Begriffe nach unstreitig die Stelle der Priorität, die ihm auch von B. selbst eingeräumt wird, vor jenem in Anspruch nehmendes Moment ausmacht, wie die Anschauung des Gegensatzes. Insbesondere aber hätte nicht unterlassen wer-

---

*) Einer dieser Ausgangspuncte, sagen wir, denn in der Aurora, dieser classischen Schrift für die Kenntniß dieses psychologischen Entwicklungsganges, tritt doch wenigstens eben so sehr als die Anschauung von der Dualität der Principien die gewissermaßen (freilich nur gewissermaßen, denn daß der Gegensatz, das Feuer- und Lichtprincip an sich, von B. schon in diese Welt gesetzt werde, stellen wir keineswegs in Abrede) dieser entgegengesetzte Anschauung von der ungetrübten Einheit des göttlichen Lebens in der ursprünglichen, vorweltlichen Schöpfung, in der Engelsschöpfung, als eigentliches Grundthema in den Vorgrund.

den dürfen, die Art und Weise bemerklich zu machen, wie bei dem tiefblickenden Seher durch die Anschauung der Einheit die des Gegensatzes motivirt ist, die erstere von selbst oder aus und durch sich selbst in die andere übergeht. Was wir hiemit meinen, das wird, hoffen wir, aus den folgenden Worten (Menschwerdung II, 2. 1—2) erhellen, welche die unmittelbare Fortsetzung der am Beginne dieses Artikels ausgezogenen Stelle bilden: „Das Nichts ursachet den Willen, daß er begehrend ist und das Begehren ist eine Imagination; da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, imaginirt er aus dem Ungrunde in sich selber und machet ihm in der Imagination einen Grund in sich selber, und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit, als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen. Nicht geschieht die Schwängerung im Spiegel, sondern im Willen, in des Willens Imagination. Der Spiegel bleibt ewig eine Jungfrau ohne Gebären, aber der Wille wird geschwängert mit dem Anblick des Spiegels, denn der Wille ist Vater, und die Schwängerung im Vater als im Willen ist Herz oder Sohn, denn es ist des Willens als des Vaters Grund, da der Geist des Willens im Grunde steht und aus dem Willen im Grunde ausgeht in die jungfräuliche Weisheit. Also zeucht des Willens Imagination als der Vater des Spiegels, Vision oder Gestalt als die Wunder der Kraft, Farben und Tugend in sich, und wird also des Glastes der Weisheit mit der Kraft und Tugend schwanger. Das ist des Vaters als des Willens sein Herz, da der ungründliche Wille einen Grund in sich selber bekommt, durch und in die ewige ungründliche Imagination." — Wenn wir uns erinnern, daß Böhme anderwärts den „Vater" als das feurige, den „Sohn" als das lichte Princip bezeichnet, daß er also hier mit den Begriffen des Vaters und des Sohnes offenbar denselben Dualismus oder Gegensatz der Principien aussprechen will, den Baur als das Hauptthema seiner Lehre bezeichnet hat: so wird klar, wie die gegenwärtige Stelle diesen Gegensatz auf die Natur des Ungrundes, also der Ureinheit des Absoluten selbst zurückführt. „Das Nichts verursacht den

Willen:" d. h. durch den Ungrund als solchen, als bloße Möglichkeit von Dasein überhaupt, bedingt sich zunächst die erste Gestalt des Daseins, das Princip des feurigen, begehrenden Willens. Dieser Wille wird auch als der Ungrund selbst bezeichnet, weil er nämlich, für sich betrachtet, gleichfalls noch ein Nichts ist und erst dadurch zu Etwas wird, daß er in dem Spiegel, welcher die objective Seite des Ungrundes ausmacht, das Bild seiner selbst findet. „Der ewige Wille, der eine Ursache alles Wesens ist, der ist die erste Person. Er ist aber nicht das Wesen selbst, sondern die Ursache des Wesens, und ist frei vom Wesen, denn er ist der Ungrund. Nichts ist vor ihm, das ihn gebe, sondern er gibt sich selbst, davon wir kein Wissen haben. Er ist Alles, doch auch also Einig in sich, ohne das Wesen ein Nichts, und in diesem einigen Willen urständet der ewige Anfang durch Imaginagination oder Begehren." — Als den Punct, wo die erste, eigentliche Realität von dem begehrenden Willen wirklich erreicht, oder das „Wesen" begründet wird, will nun Böhme offenbar jenen angesehen wissen, welchen er als die „Schwängerung" des Vaters bezeichnet. Höchst charakteristisch ist hier die Gewaltsamkeit, mit welcher er das von ihm gebrauchte Bild zum Dienst seiner Gedanken verwendet: das männliche Princip, der Wille, muß sich von dem weiblichen, der jungfräulichen Weisheit des „Spiegels," schwängern lassen, um in dem Ebenbilde seiner selbst, dem Sohne, erst sein wahres Selbst, sein Ich (das „Ichts des Nichts," wie es anderwärts heißt) zu gewinnen. So also hat das zweite, das lichte Princip, ganz eben so in der objectiven Natur des Ungrundes (oder, was gleich viel sagen will, in dem ideellen Gehalte seines Begriffs, vermöge dessen der Ungrund dazu prädestinirt ist, der Spiegel eines Daseins zu werden, welches in ihm selbst noch nicht, oder nur als ein Unwirkliches, als eine bloße Möglichkeit von Dasein gesetzt ist) seinen Grund, wie das erste Princip, das dunkle oder feurige in dem bloßen, für sich leeren, dem Nichts gleichen Sein des Ungrundes seinen Grund hatte. Weil vor allem Etwas, — so etwa könnte man jenen von Dr. Baur so sehr in den Vorgrund gerückten Dualismus,

auf sein höheres Princip zurückgeführt, ausdrücken, — weil vor allem Etwas ein Nichts ist, ein unendliches, in sich selbst schlechthin nothwendiges Nichts, als die unumgängliche Möglichkeitsbedingung jedes Etwas, so hebt das Sein des Etwas mit einer Begierde, mit einem Hunger nach Dasein, mit einem Willen zum Dasein an. Weil aber dieses Nichts doch nicht bloß Nichts, sondern in seiner Nichtigkeit die unendliche Möglichkeit eines sich selbst findenden, durch Reflexion-in-sich sich selbst bestimmenden Daseins, kurz, weil es ein Spiegel ist, der in ein Sein hereingesetzt, demselben die Form des Selbstbewußtseins ertheilt: so bleibt es nicht bei der bloßen Begierde, bei dem seiner selbst unbewußten Willen oder Drange zum Sein, sondern der dunkle, feurige Wille findet sich selbst in jenem Spiegel, und verklärt sich eben damit zum lichten Princip einer Realität, die eben nur so in dieser Verdopplung ihres Princips durch inwohnende Spiegelung, wahrhafte Realität oder Wirklichkeit ist.

Wir können von diesen Bemerkungen sogleich zu dem Gesammturtheil übergehen, welches Baur S. 278 f. über Böhme's Lehre ausspricht. Er findet ihren „wesentlichen Mangel" darin, „daß sie in der Dualität ihrer Principien stehen bleibt und diese nicht selbst wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher sie sich nur als die Momente der durch sie sich hindurchbewegenden Idee verhalten würden". Man könnte meinen, in diesen Worten denselben Vorwurf wiederzufinden, welcher von allen Denen gegen B. erhoben wird, welche den Charakter seiner Lehre als einen pantheistischen bezeichnen. Allein gerade dieß, daß bei ihm „derselbe Proceß, in welchem alles natürliche und geistige Leben sich bewegt, der Lebensproceß Gottes selbst sei, weil es immer nur dieselben Principien seien, durch welche alles Sein und Leben bedingt ist," gerade dieß hat Dr. Baur unmittelbar vorher als das Verdienst, als die „Wahrheit" dieser Lehre gepriesen. Der Vorwurf hat also bei ihm einen andern Sinn, und welches dieser Sinn sei, wird im Nachfolgenden umständlich dargelegt. „Die beiden Principien sind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber diese Einheit ist keine übergreifende, und der Proceß,

aus welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu sein, sich selbst erst aus sich gebiert, ist nur ein einseitiger, denn er besteht nur darin, daß aus dem ersten Princip das zweite, vom ersten noch gebundene, sich entwickelt, aus der nach dem Lichte sich sehnenden Finsterniß das Licht hervorgeht, der an sich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, seine Liebe und Sanftmuth sich aufschließt. Indem aber auf diese Weise die ganze Bewegung vom ersten Princip ausgeht und nur der Fortgang von der Finsterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geist ist, ist das erste Princip das wahrhaft substantielle und alles „was das zweite Princip in sich begreift, ist gleichsam nur ein Accidens an dieser Substanz, es ist nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunkeln Grunde des ersten Princips verschlossenen Keime sich entwickelt". Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, zu fragen, mit welchem Rechte hier die Begriffsformen von Substanz und Accidenz (freilich mit Hinzusetzung eines „gleichsam," wodurch aber in der Sache nichts geändert wird) auf die Glieder eines Entwicklungsgegensatzes nur in Folge der Unterscheidung in ein Erstes und ein Zweites übertragen werden. Was würde wohl Hr. Dr. Baur dazu sagen, wenn Jemand behaupten wollte, bei Hegel sei das „reine Sein" die Substanz, das „Nichts" die Accidenz, oder auch: das „unmittelbare Sein" sei die Substanz, das „Wesen" die Accidenz? Es lohnt sich nicht der Mühe, mit dem Verf. über den Machtspruch, den er sich hier erlaubt hat, zu rechten, da er uns eine bequemere Handhabe zu seiner Widerlegung selbst in dem sogleich Folgenden darbietet. Wenn, nach Böhme, „die Idee Gottes im zweiten Princip sich in sich selbst vollendet, so sollte," glaubt er gegen B. bemerken zu müssen, „dieses Princip auch die Rückkehr in sich selbst sein;" „wie aber ist," fährt er dann fort zu fragen, „eine solche in sich selbst zurückkehrende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an sich schon ist, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden soll?" Diese Frage, und was der Verf. durch sie beweisen will, wird vollständig niedergeschlagen durch unser Obiges. Ge-

rade dieß charakterisirt den Standpunct der Böhme'schen Anschauungen, daß das lichte Princip nicht wieder, wie das dunkle, in dem Ansich der Gottheit — denn die Berechtigung, den Ungrund als solches „Ansich" zu betrachten, wird uns Baur doch nicht streitig machen? — begründet ist. Hr. Baur hätte Recht, wenn Böhme den Ungrund so ohne Weiteres, wie er es voraussetzt, nur als ein „finstres Thal" bezeichnete. Thäte er dieß, so würde er, was im Grunde bei Baur die Voraussetzung ist, den Ungrund mit dem für sich allein genommenen ersten oder feurigen Princip, dem „Vater" identificiren, welchen er ja (Drei Principien 4, 58) ausdrücklich mit diesen Worten bezeichnet hat. Aber Hr. Baur hat Unrecht, weil eben dieses „finstre Thal" unserm Seher zugleich der „Spiegel der Wunder" oder „der Weisheit," und, als solcher Spiegel, das absolute Formprincip ist, welches in der Welt des wirklichen Daseins, die sich aus ihm und über ihm erhebt, die Geburt des Sohnes aus dem Vater, den Sieg des Lichts über die Finsterniß entscheidet. Was er an Böhme vermißt, das ist, in der eigenen Terminologie der Lehre ausgedrückt, an welche wir dort zuletzt die Böhme'sche, wie alle übrigen, gehalten finden, nichts Anderes, als die reine logische Idee als immanente Voraussetzung alles Weltdaseins, also als eben so Erstes wie Letztes der Weltordnung. Aber so entschieden freilich zuzugeben ist, daß Böhme nicht im „Elemente des reinen Denkens" dieses ideale Princip besessen hat, so unzweifelhaft wird, meinen wir, für jeden Kenner dieses Princips sich aus unsern Nachweisungen ergeben, daß ihm dasselbe, insofern es auf intuitive Weise erfaßt werden kann, nicht fremd geblieben ist, ja daß er eine deutlichere und weiter ausgebildete Anschauung davon, als vielleicht irgend einer seiner Vorgänger auf dem Gebiete der Prophetie und religiösen Mystik, besessen hat.

So weit nun würde man die Baur'sche Darstellung nur eines einfachen, leicht zu ergänzenden Mangels bezüchtigen können, der Uebergehung eines Momentes, welches von einer nachbessernden Hand sich ohne viele Schwierigkeit in ihren Zusammenhang einreihen läßt. Aber dabei ist es nicht geblie-

ben; die Vernachlässigung dieses Momentes, oder richtiger wohl, die Unempfänglichkeit für eine Hauptseite der Lehre, welche sich bei Böhme zwar auch in der Gestaltung, die er diesem Momente gegeben hat, aber keineswegs nur in ihr ausdrückt, hat auch eine Schiefheit in ihrer Auffassung, eine positive Entstellung zur Folge gehabt. Als eine Entstellung nämlich, nicht als einen „für die Lehre Böhme's charakteristischen Satz," glauben allerdings auch wir den vom Verf. selbst „hart und anstoßerregend" genannten bezeichnen zu müssen, (S. 274) „daß Gott und der Teufel ihren substantiellen Wesen nach an sich Eins sind". Derselbe findet sich bei Dr. Baur folgendergestalt motivirt, „die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme spielt, sei eine bloß mythische und alle Vorstellungen, welche damit zusammenhängen, tragen einen bloß mythischen Charakter an sich. An sich sei Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erste Princip, jedoch in seinem reinen Fürsichsein und Unterschied von dem zweiten, woraus in der mythischen Umgestaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott werde, ein thätiger Widerstreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott sein kann, für sich sein will. Ebenso sei die der Welt Lucifer's gegenüberstehende paradiesische Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs schlechthin geschaffenen Engel und Geister versteht, das zweite Princip in seiner reinen durch keine Berührung mit der ersten getrübten Wesenheit. Was die beiden Principien in diesem Gegensatz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradiesischen Welt auf der andern Seite sind, das seien sie in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Wesen in seiner ewigen Geburt aus sich selbst begriffen ist, als Vater und Sohn." Es wäre ein Leichtes, der hier ausgesprochenen Assertion eine ganze Reihe der unzweideutigsten positiven Aussprüche Böhme's entgegenzustellen; wir wollen nur die erste beste hersetzen, die uns beim Aufschlagen der Böhme'schen Schriften zufällig zuerst in die Augen fällt. „Und ist das aber nicht also zu deuten," heißt es in der Apologie gegen Es.

Stiefel, 40, „daß ein Geist oder Engel das Aushauchen der ewigen Geburt der H. Dreieinigkeit in der göttlichen Stimme selbst sei, sondern er ist das ausgesprochene Wort, als ein Modell und Bild des sprechenden Wortes, ein zugerichtet Instrument des Geistes Gottes." Aber freilich, durch Häufung derartiger Stellen würden wir höchstens nur die Gewaltsamkeit, die in jener Baur'schen Behauptung liegt, bemerklich machen, nicht den eigentlichen Sitz oder Grund des begangenen Fehlgriffes aufdecken. — Es gab für Hrn. Baur verschiedene Wege, diesen Fehlgriff zu vermeiden; einer dieser Wege wäre gewiß der im Obigen von uns angedeutete gewesen, wenn er von vorn herein sich überzeugt hätte, wie bei Böhme der Gegensatz der zwei ersten Principien gar nirgends so abstract gehalten ist, wie man es nach seiner Darstellung meinen sollte. Das erste Princip ist an sich schon das Suchen des zweiten, das Hinstreben nach dem zweiten, aus dem Grunde, weil eben das An sich, der Begriff oder die begriffliche Nothwendigkeit des zweiten im ersten enthalten ist, oder mit andern Worten, weil die Möglichkeit des zweiten die unumgängliche Voraussetzung der Wirklichkeit des ersten bildet. Lucifer dagegen ist bei B. eben nicht dieses Sichhinneigen oder Hinarbeiten nach Verwirklichung des lichten Princips, sondern das gerade Gegentheil davon, das Fürsichsein-wollen des ersten Princips. Daß es zu diesem Wollen nur erst nach Verwirklichung des zweiten Princips, nicht vor dieser Verwirklichung kommen kann, dieß hat Dr. Baur ganz übersehen. Oder vielmehr er hat, weil ihm von seinem, nicht von Böhme's Standpunct aus, dieser Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit der Principien als ein leerer und nichtiger erschien, sich überhoben geglaubt, auf das, was sich bei B. aus diesem offenbar dort vorausgesetzten Unterschiede ergiebt oder an ihn knüpft, überhaupt Bedacht zu nehmen. Nichtsdestoweniger kann einem unbefangenen Leser nichts klarer sein, als daß Böhme sein „erstes Princip" nur insofern den Vater nennt, als das zweite, der Sohn, darin sowohl schon enthalten, als auch nicht enthalten ist, enthalten seiner Möglichkeit, oder, was gleich viel, seiner abstracten Noth-

wendigkeit nach, als der Ungrund nach seiner objectiven Seite, als Spiegel einer möglichen Wirklichkeit, nicht enthalten nach seiner Wirklichkeit, als das im Spiegel realisirte und vom Spiegel in das „Herz," des Vaters zurückgestrahlte Weisheitsbild. Mit deutlichem Bewußtsein schließt also die Böhme'sche Anschauung von dem rein aufgefaßten Begriffe des ersten Princips dasjenige aus, was sie nach Baur's Ansicht, freilich nur „mythischer Weise" durch eine unbewußte Hypostasirung der Abstraction, welche dieses Princip „in seinem reinen Fürsichsein und Unterschied von dem zweiten" zu erfassen sucht, eingeschlossen haben müßte: die Möglichkeit eines „feindlichen Sicherhebens und Auflehnens gegen Gott". Solche Möglichkeit findet nicht eher statt, als nachdem es, durch die ausdrückliche Thätigkeit beider Principien, die eben hiedurch, nach Böhme, in die Natur des dritten übergehen, zu einer Weltschöpfung gekommen ist.

Besonders lehrreich — um so lehrreicher als eben hier zugleich die Anlässe zu dem Baur'schen Mißverständnisse zu Tage kommen, — ist über die hier berührten Puncte der Anfang der Schrift von der Gnadenwahl. Dieser spricht zuvörderst von Gott in einer Weise, welche seinen Begriff gänzlich mit dem des Ungrundes identificiren zu wollen scheinen könnte. „Man kann nicht von Gott sagen, daß er dies oder das sei, böse oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber naturlos, so wohl affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts: es ist keine Qual in ihm, noch etwas, das sich zu ihm oder von ihm könnte neigen. Er ist das einige Wesen, und ist nichts vor ihm oder nach ihm, davon oder darinnen er ihm könnte einigen Willen schöpfen oder fassen. Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe. Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation liegt; in ihm ist alles gleich ewig, ohne Anfang, in gleichem Gewicht, ohne Maas und Ziel. Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch

Zorn, sondern das ewige Eine: darum sagt Moses: der Herr ist ein Einiger Gott. Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist und nichts vor ihm noch hinter ihm hat; welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts, und doch Alles ist: der heißet und ist der Einige Gott, welcher Sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebieret." Aus dieser letzten Wendung schon sieht man, daß Böhme, indem er nur den ungründlichen Gott bezeichnen zu wollen schien, in der That schon die Wirklichkeit des ersten Princips oder des Vaters, insofern demselben nämlich, was freilich nur uneigentlicher Weise geschehen kann, eine Wirklichkeit unabhängig von dem zweiten Princip zugeschrieben werden könnte, ausgedrückt zu haben, sich bewußt ist. Noch deutlicher erhellt dieß aus dem Fortgange, welcher keinen Zweifel darüber läßt, wie ausdrücklich es unserm Seher darum zu thun ist, mit Ausschluß jeder Selbstigkeit des ersten Princips, welche nach ihm eben erst einer andern Ordnung der Dinge angehört, ganz eigentlich den den Sohn gebärenden, in ihm, vor aller Weltschöpfung, zum Bewußtsein seiner selbst kommenden Vater als das primum existens zu bezeichnen. „Als nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das Einige Ewige Gute, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich Ewig. Und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heißet der ungründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaßete geborene Wille des Ungrundes heißt sein geborener oder Eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset, und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißt Geist, denn er führet das gefaßte Ens aus sich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene

ist die Lust als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heißt Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. Dieses Dreifaltige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit der Weisheit *), ist von Ewigkeit her gewesen, und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte, als nur sich selber u. s. w." — Dieß Alles wird man hinlänglich unzweideutig und keines Commentars bedürftig finden. Was nun aber in dieser an sich so vollkommen klaren Auseinandersetzung, die mit gleicher Klarheit auch im Nachfolgenden fortschreitet, einer Hinüberdeutung in's Pantheistische allerdings eine Art von Vorwand darzubieten scheinen kann, das ist folgender Umstand. Böhme geht darauf aus, zu zeigen, wie in diesem reinen Wesen der Dreieinigen Gottheit schlechterdings Etwas nicht denkbar ist, das ihn hätte zu einem derartigen Rathschlusse, wie die Anhänger der Prädestinationslehre ihm unterlegen, zu einer „Gnadenwahl," bewegen können. Dieß bringt ihn gleich in dem Nächstfolgenden auf die Bestimmung der Eigenschaftslosigkeit, worüber er folgende Erklärung gibt. „In der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der Einige Gott heißt, der will auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen, darinnen man die Dreiheit der Gottheit sammt dem Spiegel seiner Weisheit als dem Auge seines Sehens versteht, darinnen alle Kräfte, Farben, und Wunder und Wesen in der ewigen Weisheit in gleichem Gewichte und Maaß, ohne Eigenschaften verstanden werden, als ein einiger Grund des Wesens aller Wesen; eine in sich selber gefundene Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung oder Findung der Eigenschaften, welche göttliche Lust oder Weisheit in sich selber im ersten Grunde, doch ohne Eigenschaften ist. Denn wären Eigenschaften, so müßte auch Etwas sein, das die Eigenschaften gäbe oder verursachte; nun aber ist keine Ursache zu den göttlichen Kräften und zu der göttlichen Lust oder

*) D. h. offenbar so viel als „in seinem Selbstbewußtsein".

Weisheit, als nur bloß der einige Wille, nämlich der einige Gott, welcher sich in eine Dreiheit selber einführt, als in eine Faßlichkeit seiner selber." Im Folgenden findet sich auch noch der Ausdruck: „und sind allhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft," und hieran nun wird, wo der Verfasser ausdrücklich daran geht, den Uebergang zur Weltschöpfung zu machen, folgende Wendung geknüpft: „Die vierte Wirkung" (nämlich nach den Dreien, in denen die Personen der Dreieinigen Gottheit bestehen) geschieht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes, welcher aus der Kraft urständet, mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft, mit sich selber spielt, da er sich in der Kraft in Formungen in der göttlichen Lust einführet, gleich als wollte Er ein Bild dieser Gebärung der Dreiheit in einem besondern Willen und Leben einführen, als eine Fürmodelung der einigen Dreiheit; und dasselbe eingemodelte Bild ist die Lust der göttlichen Beschaulichkeit, und da man doch nicht soll ein faßlich creatürlich Bild einer Umschriebenheit verstehen, sondern die göttliche Imagination als erster Grund der Magia, daraus die Creation ihren Urstand genommen hat." — Wir können nun nicht anders, als dafürhalten, daß Dr. Baur und mit ihm Alle, welche die Böhme'sche Mystik zu einem ähnlichen Sinn, wie er, hinüber zu interpretiren suchen, diese Eigenschaftslosigkeit des dreieinigen Gottes, dieses Zusammengehen der unendlich vielen Kräfte, welche in der Substanz des göttlichen Wesens enthalten sind, vermöge ihrer absoluten Durchdringlichkeit in Eine Kraft, kurz diese reine Idealität des vorcreatürlichen Wesens der dreieinigen Gottheit, mit der Nichtigkeit des „Ungrundes" verwechselt, und in Folge dieser Verwechslung, den eigentlichen Anfang der Realität eben dahin gesetzt hat, wo allerdings ein Fürsichsein, eine Selbsterhebung der isolirten Kräfte des ersten oder „feurigen" Princips möglich wird und nach Böhme auch wirklich eintritt. Wäre dieß wirklich Böhme's Lehre, so ließe er sich gegen den Vorwurf nicht vertheidigen, daß er in der That, statt Gottes, den Teufel zum primum existens erhoben habe.

Wir haben bereits angedeutet, worauf dieser Gedankengang an der Spitze einer Schrift, deren Hauptinhalt deutlich genug in ihrer Ueberschrift ausgedrückt ist, zuletzt abzielt. Im schroffen Gegensatze gegen die, durch einen so argen Mißverstand ihm zugeschriebene Apotheose des Teufels, hat es Böhme in dieser Schrift, und in manchen Parthien auch seiner übrigen Schriften, vielmehr darauf abgesehen, den Begriff Gottes von den diabolischen Elementen zu reinigen, die ihm, wie er deutlich erkannte, in der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit nur allzureichlich beigemischt waren. Daß Gott, seinem Selbstbewußtsein nach, — und nur in seinem Selbstbewußtsein heißt und ist er wirklich Gott — nicht Urheber, des Bösen sein könne, dieß war die sittliche Grundanschauung, welche unsern Böhme zum entschiedensten Gegner jedes moralischen Prädeterminismus und namentlich der Calvinischen Prädestinationslehre machte, gegen die bekanntlich die Schrift von der Gnadenwahl gerichtet ist. Die tiefe Gründlichkeit dieser Anschauung ließ ihm indeß nicht unbemerkt, daß die Verantwortlichkeit für das Böse in der Welt ganz dieselbe in Gott bleibt, wenn man, nach der gewöhnlichen äquilibristischen Ansicht, das Böse zunächst zwar aus dem freien Willen der Geschöpfe herleitet, dieses selbst aber, daß sie Geschöpfe mit freiem Willen in diesem Sinne, d. h. mit der gleichen Möglichkeit zum Guten und zum Bösen in ihrem Selbstbewußtsein, gemacht, als einen Act des freien Beliebens der Gottheit darstellt. Von dieser Verantwortlichkeit befreit Böhme's Lehre ihren Gott durch den Satz (im zweiten Capitel der genannten Schrift), „daß ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde ist, ein Ding in seiner eignen Selbstheit sei, und auch ein eigner Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag." Allerdings nämlich muß nach ihm jedes selbstbewußte Wesen ganz eben so aus dem ewigen Grunde hervorgehen, wie die Gottheit selbst nach ihrer Wirklichkeit oder selbstbewußten Ichheit; nur daß, was die Geschöpfe anlangt, zu der ersten Bedingung auch des göttlichen Daseins, welche in dem Begriffe des Ungrundes liegt, noch eine zweite hinzukommen muß, der göttliche Wille zur Schöpfung mittelst einer Schiedlichkeit der

in der Einheit seines Selbstbewußtsein verborgenen Kräfte. „Denn hätten sich nicht die Kräfte der einigen göttlichen Eigenschaft in Schiedlichkeit eingeführt, so wären weder Engel, noch andere Creatur worden, auch wäre keine Natur noch Eigenschaft, und wäre ihm der unsichtbare Gott allein in der stillen wirkenden Weisheit in sich selber offenbar, und wären alle Wesen ein einig Wesen, da man doch nicht könnte vom Wesen sagen, sondern von einer in sich selber wirkenden Lust, welche zwar in dem Einigen Gott also nur ist, und nicht Mehres." — Mit diesem wichtigen Satze, daß erst aus der von Gott mit Selbstbewußtsein gewollten und beschlossenen Theilung der Kräfte und „Eigenschaften," die in Gott Eins sind, eine Welt hervorgehe, eine Welt gottähnlicher, ebenbildlicher, und darum auch gleich Gott selbst die Dualität der Principien in sich tragender, in das eine oder das andere Princip sich frei hineinbildender Geschöpfe, könnte es aber unserm Böhme nur halber Ernst gewesen sein, wenn es sich richtig verhielte, was zu unserer Verwunderung selbst Hamberger, und zwar mit der ausdrücklichen, kühn genug von dem wackern Manne gefaßten und ausgesprochenen Einsicht, daß es ein Irrthum sei, von Böhme annimmt (S. 73. 235), nämlich daß er eine unbedingte Präscienz in Gott in Bezug auf Eigenschaften, Schicksale und Handlungen auch der noch nicht vorhandenen Geschöpfe behauptet habe. Wir brauchen uns, um diese Meinung zu widerlegen, hier nicht auf eine Deutung der Stellen einzulassen, die er dafür anführt, und auch nicht auf eine umständlichere Darlegung des weiteren Gedankenganges der Schrift von der Gnadenwahl, welche für diese und alle verwandten Fragen wohl als die classische zu betrachten sein möchte. Es genügt, auf die Stelle in der Aurora (14, 35) hinzuweisen, welche die Frage: „Hat denn der ganze Gott solches (den Abfall des Lucifer und seiner Schaaren) vor der Zeit der Erschöpfung der Engel nicht gewußt, daß es also werde zugehen?" mit einem kecken und entschiedenen Nein! beantwortet; „denn wenn es Gott vor der Zeit der Erschöpfung der Engel gewußt hätte, so wäre es ein ewiger vorsätzlicher Wille gewesen, und wäre keine Feindschaft wider Gott,

sondern Gott hätte ihn wohl anfänglich zu einem Teufel geschaffen." Eine spätere, nach Abfassung der Schriften „von den drei Principien" und „vom dreifachen Leben des Menschen" hinzugefügte Anmerkung sucht dieses Nein mit ausdrücklicher Berufung auf jene Schriften zu erklären oder zu berichtigen. „Gott habe es nach seinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet; dahin gehe kein Grimm oder Imagination, auch keine Forschung von der höllischen Creatur sei in der Liebe, — in der Liebe, welche allein das einige Gut ist und Gott heißt, sei kein Blick des Bösen offenbar." — Was kann hiermit gemeint sein: Gott habe nach seinem Zorn, aber nicht nach seiner Liebe, nicht als Gott, um das Böse gewußt? Will Böhme in der That statt eines einfachen ein doppeltes Bewußtsein in Gott annehmen, er, der doch, wie wir oben sahen, ausdrücklich nur das zweite, das lichte Princip als das Princip des Selbstbewußtseins in Gott erkannt hatte? Oder sollen wir die Stelle pantheistisch deuten, als wolle sie sagen, in den Guten habe Gott zum Gegenstand seines Bewußtseins nur das Gute, in den Bösen nur das Böse? — Wohl Keines von Beiden, sondern es kann mit dem „seinem Zorne nach Wissen," in so fern dasselbe als ein ewiges gedacht werden soll, nach dem gesammten Zusammenhange der Böhme'schen Anschauungen nichts anderes, als ein Wissen um die Möglichkeit des Bösen gemeint sein. Ist ja doch das erste Princip, welches Böhme hier und anderwärts den „Zorn" nennt, an sich, wie wir oben sahen, Eins mit dem Ungrunde und also die hypostasirte Möglichkeit des göttlichen Daseins, welche im zweiten Princip zum Bewußtsein ihrer selbst, und damit allerdings zu einem Wissen kömmt, das von dem Selbstbewußtsein der göttlichen Wirklichkeit eben so wohl unterscheiden, wie anderseits damit identisch ist. Der Ausdruck ist freilich an dieser Stelle wie mehrfach bei unserm Autor, ein unbequemer; er trägt einen Unterschied, der in dem Objecte des göttlichen Selbstbewußtseins stattfindet, in das Subject hinüber, und ruft dadurch den Schein einer Mehrheit von Subjecten dieses Bewußtseins hervor; ähnlich hierin der kirchlichen Dreieinigkeits-

Lehre, wenn ſie ſich für Unterſchiede im göttlichen Weſen, die gleichfalls nur als objective zu begreifen ſind, des Ausdrucks Perſonen bedient. — Wenn übrigens die Philoſophie oder Halbphiloſophie, welche unſern kirchlichen Dogmen ihre dermalige Geſtalt gegeben hat, das Zukünftige für Gott zum Gegenſtande eines zeitloſen Wiſſens macht: ſagt ſie denn, auf denkbare Vorſtellungen zurückgeführt, nicht in der That daſſelbe, was nach Hambergers Meinung, Böhme hätte ſagen ſollen, nach der unſrigen, was er wirklich geſagt hat, nämlich daß das Zukünftige, — verſteht ſich das Zukünftige, welches nicht in dem Gegenwärtigen wirklich ſchon mitgeſetzt iſt, wie die aus ihrem Charakter mit Nothwendigkeit folgenden Handlungen daſeiender Geſchöpfe, — nur abgetrennt von ſeiner Wirklichkeit, die als Wirklichkeit eben eine zeitliche iſt, alſo eben nur als ein Mögliches gewußt werden kann und von Gott wirklich gewußt wird?

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Zehnter Artikel.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Schluß.)

---

1. Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie von Dr. Karl Phil. Fischer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen 1845.
2. Das Princip und die Methode des Aristoteles. Aus Aristoteles typisch dargestellt von Dr. Gustav Müller, Lehrer am Gymnasium zu Schleusingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menschliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Professor der Theol. und Philosophie an der Universität Giesen. 1845.
4. Die Metaphysik als Grundwissenschaft. Ein Leitfaden von Adolph Helfferich, Docenten an der Universität zu Berlin, Hamburg und Gotha. Bei Friedrich und Andreas Perthes, 1846.

3.

Von einem theilweise wahren Gefühle dessen, was unserer dermaligen Philosophie noch immer mangelt, geht auch die Schrift von Schmid „über die menschliche Erkenntniß" aus. Im Erkennen selbst, sagt der Verf. S. 9, liegt es, weder bloß erfahrendes, noch bloß denkendes, sondern in beides sich unterscheidendes, über beiden einiges zu sein. Im erfahrenden Erkennen herrscht das Trennen, im denkenden das Vereinigen. So wenig aber Einheit ohne Vielheit und umgekehrt, vermögen das erfah-

rende und denkende Erkennen für sich zu sein ohne höheres Drittes, nämlich das Erkennen als solches, das jenen Gegensatz hervorruft und über ihn sich erhebt, oder die Idee, in welcher als dem Höheren jene beiden, wie unterschieden, so geeint sind. Diesen drei Formen des menschlichen Erkenntnißprocesses entsprechen, wie der Verf. in seiner Monographie weiter ausführt, drei verschiedene Wissenschaften, indem für die Wissenschaft der Natur das erfahrende, für die des Rechts oder der objectiv menschlichen Ordnung das denkende, für die Gottes das im absoluten Bestimmtwerden sich relativ selbst bestimmende Erkennen das gemäßeste sein soll (S. 46). Wir können hierin einen richtigen Blick nicht verkennen. Wenn wir nämlich nur bei unbegreiflicher Verblendung ein schon völliges Aufgegangensein des seienden Universums auch nur nach der Seite seines wesentlichen Organismus in der Form des Wissens statuiren können, so müssen wir nothwendig den Erkenntnißproceß der Vernunft in uns mit dem Verf. nur darein setzen, daß die Kreise des analytischen und construirenden Wissens nicht schon schlechthin sich decken, vielmehr in der beständigen Annäherung zu diesem Indifferenzpunkte erst begriffen seien. Allein den richtigen Blick, welchen der Verf hierin verräth, hat er sich doch nach einer Hauptseite hin verdunkeln lassen. Einmal kann auch die Naturwissenschaft, wenn sie eine philosophische sein soll, nicht als bloß erfahrende bezeichnet werden; auch in ihr muß die Analyse über das Letzte, wozu es die Erfahrung bringt, über das Urphänomen hinaus, zur Idee selbst sich erheben. Sodann ist das eigenthümliche Erkennen, welches im Rechtsgebiete herrscht, nicht überhaupt bloß das denkende (dieses ist ja schon in der Physik zu setzen), sondern ein das Sein bestimmendes, also rein constitutives Wissen; ein solches Wissen aber, warum sollte es bloß der Rechtssphäre sich eignen, da vielmehr der Natur der Sache nach alle Wissenschaften des Idealen, also auch die des Schönen, Formen der das Sein umgestaltenden, ja schaffenden Vernunft sind? Der Indifferenzpunkt des analytischen und constitutiven Wissens ist aber am allerwenigsten ein Erkennen, das im absoluten Bestimmtwerden sich selbst bestimmt;

sondern in der Metaphysik, welche hiemit der Verf. meint, ist ja die Vernunft rein bei sich selbst, also rein constructiv; als solche ist sie die wahre Mitte jener beiden andern Formen des Wissens, und sie in einen völligen Dogmatismus, ein durch eine absolute Auctorität bestimmtwerdendes Erkennen verwandeln, heißt die Autonomie der Vernunft gegenüber vom Positiven gänzlich verkennen.

In dem geschichtlichen Ueberblick über die bisherigen Phasen der deutschen Philosophie macht der Verf. (S. 15) auf eine treffende Weise aufmerksam auf die Wendung, die Kant der Speculation dadurch gegeben, daß er, während man vor ihm die Wahrheit in die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten setzte, sie vielmehr in dem Wesen des Geistes selbst, in seiner Uebereinstimmung mit sich fand. Dieß ist ganz gut, nur übersieht der Verf. daß es noch eine dritte Stellung der Vernunft zum Seienden, welche der Kanon für das gesammte praktische Gebiet ist, geben müsse. Denn während die Vernunft in Allem, was wir Natur nennen, Wahrheit nur in so weit gefunden zu haben sich bewußt ist, als sie die Processe der Natur nachzudenken vermag, während also hier das Seiende offenbar für die Vernunft in uns die Norm ist, folglich hier Wahrheit in Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegebenen besteht, und während in der rein transscendentalen Welt der Metaphysik die Vernunft einzig in der Uebereinstimmung ihrer Constructionen mit sich selbst das Gesetz der Wahrheit findet, ist es die Uebereinstimmung des Seienden mit der Vernunft, was einem Ausspruche der Vernunft praktische Wahrheit verleiht, und dieser letztere Kanon ist eben so sehr verschieden von den beiden ersten, als er sie in sich schließt. Denn ihm zufolge sind die Aussprüche der ethischen Vernunft auch dann wahr, wenn ihnen das Seiende widerspricht, umgekehrt aber praktische Wahrheit haben sie doch nur, wenn sie realisirbar d. h. dem Seienden einfügbar sind. Wir können uns hier nicht genauer auf diese weit führende Untersuchung über die verschiedenen möglichen Stellungen der Vernunftelemente unter sich einlassen und beschränken uns daher auf die Bemerkung, daß

der Verf. theils von einem umfassenderen Gesichtspunkte aus die Geschichte der neueren Philosophie erkannt, theils die Architektonik der Vernunft viel tiefer durchschaut haben würde, wenn er sich auf eine schärfere Analyse jener Vernunftelemente eingelassen und insbesondere Kants reiche Blicke in sie vollständig gewürdigt hätte.

4.

Unserer bisherigen Uebersicht über die philosophische Literatur der Gegenwart schließen wir billig A. Helfferichs „Metaphysik" an, als ein weiteres Denkmal derjenigen gesunden speculativen Richtung, welche wir als eine aus der Verworrenheit unseres bisherigen philosophischen Denkens sich neu herausarbeitende bezeichnet haben. Denn der Verf. tritt gleichfalls vornemlich *) entgegen der sog. dialektischen Methode als einer solchen, der zufolge „die erkennende Thätigkeit und der Inhalt der Erkenntniß nur sind, soferne sie sich negiren, und dasselbe Spiel, welches das Denken mit sich selbst spielt, indem es einen überkommenen Begriff immer wieder in sein Gegentheil auflöst, nicht weniger in Wesen der gegenständlichen Welt liegen soll" (§. 15). Im Gegensatz zu ihr bestimmt der Verf. (§. 26) die wahre Erkenntniß als eine durch und durch organische, d. h. (§. 26, 27.) als eine solche, „welche ihre Befriedigung findet theils in dem Besitze des einzelnen Gedankens, der nicht wieder aufgehoben werden darf, theils in einem Systeme von Gedanken, die sich gegenseitig tragen und begründen." Wir haben schon vor Erscheinen dieser Schrift diesen methodologischen Punkt hervorgehoben und die Forderung gestellt, daß das Wissen wesentlich ein organisches werden müsse, und glauben gleichfalls, daß ein organisches Wissen nur entstehe, wenn die Vernunft stets das wechselseitige Verhältniß der Begriffe zu erforschen strebt; denn nur bei einem solchen erhellt, daß kein Begriff den andern zu absorbiren vermag, wie dieß der Fall ist, wenn sie bloß eine Stufenreihe, keine Gliederung bil-

*) Vergl. §. 154, Anm.

den, sondern daß sie sämmtlich coexistiren, weil sie sich wechselseitig voraussetzen, ein jeder durch alle begründet ist. Die Bestimmtheit und Klarheit der Begriffsbildung, welche wir als einen eigenthümlichen Vorzug der Schrift des Verf. rühmen können, hat in jenem Streben nach organischer Erkenntniß ihren Grund, und eine weitere Folge hievon ist, daß er zu der Idee eines constitutiven und positiven Weltprincips hindurch gedrungen ist. Nichts desto weniger können innerhalb eines und desselben gemeinsamen Standpunktes von einander abweichende Auffassungen der Probleme der Philosophie sich bilden, deren Andeutung, wenn wir sie nicht unterlassen können, nur den Zweck der Verständigung haben soll.

In formeller Beziehung scheint uns eine reine Durchführung und Scheidung der verschiedenen Gebiete der Philosophie zu verlangen, daß das Dogmatische und Historische, so schätzenswerth die vom Verf. gegebenen geschichtlichen Bemerkungen an sich sind, nicht in der Art, wie dieß im vorliegenden Buche geschieht, unter einander gemengt werde, d. h. daß nicht §§., welche Dogmatisches und Historisches behandeln, durcheinander laufen. Daß sodann die Philosophie ihren Anfang mit der Erkenntniß der Erkenntniß machen müsse, bemerkt der Verf. §. 4 gegenüber von den neuerdings gemachten anderweitigen Versuchen eines Anfangs mit Recht. Diejenigen, welche den Anfang der Philosophie sogleich mit dem Princip derselben, einem von dem erstern ganz verschiedenen Begriffe, machen, bedienen sich schon bei Auffindung des Grundbegriffs und noch mehr bei Ableitung der weiteren Bestimmungen aus dem Grundbegriffe nothwendig der formalen Denkgesetze als bloßer Voraussetzungen, und daß sie also derselben sich bedienen, rächt sich zudem meist durch den unkritischen Gebrauch, welchen sie von ihnen machen. Jedoch, wenn wir mit dem Verf. einverstanden sind in der Bestimmung des Anfangs der Philosophie und in der Forderung, daß sie organisches Wissen werden solle; so können wir ihm anderer Seits nicht zugeben, daß er die Arten des Wissens in ihrem wechselseitigen Verhältnisse vollständig begriffen habe. Der Verf. un-

terſcheidet mit Recht (S. 231) das analytiſche und ſynthetiſche Wiſſen und bezeichnet als das ausſchließlich in der metaphyſiſchen Grundwiſſenſchaft herrſchende Verfahren das ſynthetiſche, welches in der Metaphyſik das von dem analytiſchen Verfahren überkommene Sein durch die Nothwendigkeit des Denkens in den Begriff des reinen aprioriſchen Seins hinüberzuleiten und letzteren ſodann zu entwickeln habe. Was haben wir aber damit geleiſtet? Wir haben mit jenen beiden Functionen der Vernunft nichts weiteres gethan, als einmal das Seiende erkannt, ſodann dasſelbe abgeleitet. Es gibt aber bekanntlich Nochnichtſeiendes, Seinſollendes, das nichts deſto weniger in den Erkenntnißkreis unſerer Vernunft fällt. Muß es alſo nicht für das Gebiet des Sollens eine eigenthümliche Function der Vernunft geben, und welche iſt dieſe? Wie kommt die Vernunft dazu, nicht bloß das Seiende zu erkennen, ja nicht bloß das Seiende abzuleiten, ſondern es zu ſetzen, idealiter hervorzubringen und der Wirklichkeit auch trotz ihres Widerſtrebens ſchlechthin vorzuſchreiben? Wir müſſen wiederholt und dringend auf dieſes, wie es ſcheint, gänzlich vergeſſene, in Wahrheit freilich noch nie recht zum Bewußtſein gekommene methodologiſche Problem aufmerkſam machen. Insbeſondere würde auch der Verf. der angegebenen Schrift die Verdienſte Kants in der genannten Beziehung beſſer gewürdigt und die Philoſopheme Herbarts und Hegels nicht, wie er dieß §. 14 u. ff. thut, von der Schelling'ſchen Philoſophie abgeleitet haben, wenn er die drei Functionen der Vernunft vollſtändig erkannt hätte. Denn wie wir ſchon früher bemerkten, ſo hat Kant ſämmtlich ſie geahnt, und das iſt unter ſeinen philoſophiſchen Entdeckungen nicht die unbedeutendſte; der rationale Empirismus Herbarts aber iſt nicht ein Ausläufer von Schellings Philoſophie, ſondern eine ſelbſtändige und gleich unmittelbare Verzweigung der Kantiſchen neben dem conſtructiven Idealismus, der in Fichte begonnen, in Schelling ſich fortgeſetzt, in Hegel ſich vollendet hat.

Die Metaphyſik definirt der Verf. (§. 51) als die Wiſſenſchaft des reinen Seins, welches als der aprioriſche Grund alles Wirklichen gedacht werden muß, und er bezeichnet ſie als die Funda-

mentalwissenschaft, in welcher die Principien aller Wissenschaften ohne Ausnahme ihren Grund haben. Wir können mit dieser Definition nicht ganz zusammenstimmen und finden sie namentlich in theilweisem Widerspruche mit den eigenen Behauptungen des Verf. Wenn vorerst das Erkennen des Erkennens das erste Geschäft der Philosophie ist, so geht die Erkenntniß der formalen Principien der des Realprincips, welche in die Metaphysik fällt, nothwendig voran; ja, wenn nur auf die analytische Erforschung die synthetische Erkenntniß alles Seienden für unsere Vernunft folgen kann, so muß unsere Vernunft Alles, was blos ist, vorerst auf seine Begriffe zurückführen, ehe es dieselben aus dem Urbegriffe ableiten kann. Wir gestehen daher dem Verf. zu, daß alles Seiende im Urbegriffe seine letzte Begründung habe, sind aber überzeugt, daß die Philosophie so lange von der Totalität des Wissens entfernt sei, als sie bloß jene einseitige Begründung des Seienden und nicht zugleich die wechselseitige Begründung aller Wissenschaften erkennt. Das scheint uns erst der Zeitpunkt zu sein, wo die Philosophie Organismus der Wissenschaften, der immer ein Verhältniß wechselseitiger Begründung ist, werden wird. Vergl. über die formalen Probleme in uns. Zeitschr. XIII, 2. S. 240 ff. bes. S. 248.

Der Verf. theilt seine Metaphysik ein in die Lehre vom reinen Sein und in die Lehre vom Wirklichen. Das reine Sein, lehrt er, sei ein bloß negativer Verhältnißbegriff; um mehr zu sein, müsse die fließende Allgemeinheit des Seins sich zusammenfassen in den wandellosen Begriff des Seienden, dem man passend den Namen „Wesen" gegeben habe. Dieses, das Wesen, sei nicht das Resultat des Seins, vielmehr das reine Sein positiv gedacht; es drücke aus das durch sich und für sich bestehende Sein, ein in sich selbst Bestand Habendes (§. 52. 53). Der Verf. pflichtet in der Anmerkung zu §. 53 Weiße bei, welcher unter dem Wesen die Selbständigkeit des Seienden versteht, während Sein auch von dem Unselbständigen ausgesagt werde, und allerdings ist Sein eine ganz allgemeine Bestimmung, die ebenso wohl von dem bloßen Prä-

dicate, als der Substanz gilt. Wenn aber das Sein in diesem Sinne genommen wird, in welchem es alles Wirkliche, sowohl das an einem Anderen, als das für sich Seiende bezeichnet; wie kann alsdann der Verf. von ihm sagen, es sei der aprioriſche Grund alles Wirklichen (§. 51. 103 u. a.)? Dieſes Sein ist ja selbst eben so gut ein accidentelles, zufälliges, als ein nothwendiges, substanzielles. Hinwiederum wenn das Sein in jenem ganz unbestimmten Sinne genommen wird, wie wird es auf einmal aus einem negativen Begriffe ein positiver? Um mehr zu sein, als ein solcher Begriff, sagt der Verf., müsse die fließende Allgemeinheit des Seins sich zusammenfassen in den wandellosen Begriff des Seienden. Es erhellt aber von selbst, daß dieß ein bloßes Postulat ist, welches das zu Beweisende, um das es sich in einer Ontologie vornehmlich handelt, daß nämlich das Sein ein Wandelloses, ein in sich selbst Bestand Habendes in sich schließe, ohne Weiteres voraussetzt, statt es aus dem Begriffe des Seins abzuleiten. Will man auch die Philosophie nur als eine Erklärung des Wirklichen definiren, so setzt doch dieß voraus, daß sie nicht bloß das Thatsächliche als solches beschreiben dürfe, sondern daß sie die demselben zu Grunde liegenden Begriffe in ihrer inneren Abfolge darzustellen habe.

Das Sein, fährt der Verf. gleichfalls postulirend fort, bejaht ſich im Weſen (§. 57), und hiezu bemerkt er, daß dieser Satz sich nicht beweisen lasse, weil er durch die Nothwendigkeit des Begriffs gesetzt sei (Anm. 3). Daß die Setzung durch die Nothwendigkeit des Begriffs und der Beweis etwas Verschiedenes seien, ist dem Referenten bisher nicht bekannt gewesen. In der That aber ist die Bejahung des Seins im Wesen, ein so treffender Gedanke dieß auch ist, wie wir ausdrücklich hervorheben, in so lange nicht aus dem Begriffe des Seins mit Nothwendigkeit zu folgern, als dieser Begriff für etwas bloß Negatives genommen wird. Aus einem Negativen läßt sich nichts folgern, als wieder nichts. Das Sein ist aber nicht im mindesten ein bloß negativer Begriff; er ist vielmehr das Gegentheil des Nichtseins und hierin liegt von selbst, daß er sich bejaht; denn

etwas vermag ein Nichtſein nicht zu ſein nur, wenn es ſich gegen das Nichtſein behauptet, folglich ſich bejaht. Das ſich bejahende Sein iſt aber ein Eins, τὸ ἕν. Der Verf. erkennt ſonſt z. B. §. 82 an, daß „allem Wiſſen die Idee der Einheit zu Grunde liege;" alſo hätte er auch den Begriff des Seienden in den der Einheit erhoben und erſt dieſe als das Weſen des Seienden nachweiſen ſollen, wodurch ſeine im Weſentlichen treffliche Ontologie, welche nahezu das iſt, was jede Ontologie ſein ſoll (nämlich eine Henadologie), eine noch beſtimmtere Färbung erhalten hätte, als ſie in Wirklichkeit hat.

Aus der Selbſtbejahung des Weſens leitet H. den Satz der Identität und des Widerſpruchs ab, die er jedoch nur als ein und dasſelbe Princip faßt und denen er die metaphyſiſche Bedeutung gibt, daß das Weſen als Weſen, ſofern es ſich ſetzend durch ſich beſteht (A = A), nichts Anderes bejahe, als ſich ſelbſt, und daß Alles, was nicht Weſen iſt, überhaupt nicht ſei (§. 58). Er bemerkt hiebei: Wie ſollte es möglich ſein, ein urſprüngliches Geſetz des formalen Denkens aufzuſtellen, ſo lange unerwieſen bleibt, ob einem und welchem aprioriſchen Geſetz das wirkliche Sein des Geiſtes mit ſeiner formalen Thätigkeit unterliegt? (§. 59. Anm. 1.) Daß das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs nur Ein Geſetz ſei, und daß ihm eine ontologiſche Formel, die uns übrigens Ariſtoteles am beſten gefaßt zu haben ſcheint *), entſpreche, iſt auch unſere Behauptung. Es iſt aber unrichtig, wenn H. meint **), Ariſtoteles habe keine ***) logiſche Bedeutung jenes Princips gekannt, da er vielmehr in derſelben Stelle, welche H. citirt, Met. IV. 3 den (allein möglichen) indirecten Beweis für jenes Geſetz aus der Natur einer Behauptung eines Satzes führt. Auch iſt der Grund, welchen H. gegen diejenigen anführt, die das Identitätsprincip als urſprüngliches formales Denkgeſetz aufſtellen, durchaus nicht ſtichhaltig.

*) Siehe dieſelbe §. 58, Anm. 1.

**) A. a. O.

***) Daß Ariſtoteles das Denkgeſetz der Identität auch ontologiſch faſſe, iſt längſt anerkannt.

Die Aufstellung des Identitätsgesetzes als ursprüngliches Denkgesetz hängt gar nicht von der Untersuchung ab, ob einem und welchem aprioriſchen Gesetz das wirkliche Wesen des Geistes mit seiner formalen Thätigkeit unterliege. Sie folgt vielmehr, wie schon Aristoteles erkannt hat, aus der Natur schlechthin jeder Behauptung eines jeden Satzes an und für sich, indem dasselbe in derselben Beziehung, in der ich es setze, nicht setzen — gar nichts setzen hieße. Jenes Denkgesetz liegt also dem allereinfachsten Denkacte zu Grunde, und weit entfernt, daß es erst aus einer metaphyſiſchen Untersuchung, vollends einer concreten psychologiſchen Erörterung gefolgert werden müßte, könnte vielmehr eine solche Untersuchung selbst keine Schritte vorwärts thun, ohne das Gesetz, dessen Wahrheit sie erörtern will, ebenso oft factisch anzuwenden und vorauszusetzen. Diejenigen, welche, wie dieß vielfach in unserer Zeit geschieht, die formalen Denkgesetze schlechtweg in ontologiſche Kategorieen verwandeln oder in der Metaphyſik begründen wollen, übersehen, daß die Philoſophie nicht vom Sein aus zum Denken, sondern vom Denken aus zum Sein gelange *). Dieß ist eine Thatsache, welche zumal die „absoluten" d. h. die schlechthin constructiven Philoſophen" sehr wohl beherzigen dürften. Auch ist der Inhalt, welchen H. dem Identitätsprincip unterlegt, durchaus nicht erschöpfend. Vermöge dieses Princips setze ich nicht bloß das Wesen als ein sich bejahendes und noch weniger Alles, was nicht Wesen ist, als überhaupt nicht seiend; sondern jenes Princip gilt für alle Behauptungen, auch die negativſten und unmittelbarſten. Wenn wir daher dasselbe in eine ontologiſche Formel umsetzen wollen, so kann es nur eine der Aristoteliſchen verwandte, etwa die sein: es ist möglich, daß irgend etwas **) dasselbige in derselben Beziehung sei und nicht sei. Diese Formel ist nicht etwa eine künſt-

*) Man verstehe diesen Satz richtig! Meine Behauptung ist, daß das Sein für mich ist lediglich in und durch die ursprüngliche Form, in der ich denke.

**) Selbst von einem Accidenz, einem Thun, Leiden, nicht bloß von der Substanz gilt dieser Satz.

lich verclausulirte, sondern sie ist nur in jener ihr von uns gegebenen Bestimmtheit wahr, und das Nichterkennen derselben in ihrer vollen Bestimmtheit hat schon unsägliche Verirrungen, von denen, wie sich zeigen wird, auch der Verf. nicht frei geblieben ist, zur Folge gehabt.

Das Wesen bestimmt sich nach der weiteren Auseinandersetzung des Verf. im dritten Capitel durch innere Vermittlung d. h. durch Beziehung auf sich selbst. Ohne sie wäre es unterschieds- und inhaltslos. Denn Inhalt ist nur da, wo Unterschied ist (§. 65 u. ff.). Gewiß! Aber darf denn die Philosophie auf solche Weise, also durch einen indirecten Beweis ihr Hauptproblem, nämlich wie in dem Einen ein Vieles, in dem Identischen der Unterschied zu begreifen sei, lösen? Lediglich negativ, lediglich indirect sind sämmtliche Schlüsse, deren sich in unseren §§. H. bedient, um die Selbstunterscheidung des Wesens darzuthun. Diese indirecten Beweise auf ihre wahre Formel reducirt heißen aber eigentlich nur: Es ist thatsächlich so; folglich müssen wir dieß auch annehmen. Die Wesen haben einen Inhalt, ein Inhalt ist ein Manchfaltiges, folglich müssen die Wesen in sich manchfaltig bestimmt sein. Wahrhaftig! um diese Binsenwahrheit kennen zu lernen, haben wir keine Metaphysik nöthig. Doch will ich hieraus dem Verf. keinen besonderen Vorwurf machen. Meines Wissens haben bis jetzt alle Systeme jene Frage, die zu den Hauptproblemen der Philosophie gehört, nur auf indirectem Wege d. h. gar nicht gelöst *). Der Verf. war überdieß nahe daran, den Unterschied genetisch zu begreifen, wenn er ihn als Selbstbeziehung des Wesens auf sich faßt. Wirklich liegt hierin der Schlüssel zur Lösung des Problems. Aber wie das Wesen erst in der Selbstbeziehung auf sich sich als ein Eins bestimme und weiterhin seine Discretion in die Continuität erhebe, dieß auseinanderzusetzen hat er unterlassen.

*) Zur Begründung dieser, Manchem wohl schroff scheinenden Behauptung berufe ich mich auf §. 10 und den ganzen historischen Theil meiner Schrift über die spec. Idee Gottes.

Wohl aber ist das eine dem Verf. ganz eigenthümliche, in unseren Tagen, wo der Widerspruch als das Wesenhafte gilt, wirklich enorme Thesis, die er weiterhin aufstellt, daß, „da das Wesen in seinen Unterschieden sich auf sich selbst beziehe, diese sich nicht widersprechen dürfen, indem die Identität des Wesens als Vereinigung widersprechender Bestimmungen sich selbst widersprechen d. h. aufhören würde, identisches Wesen zu sein" (§. 70). Wir billigen ganz die Opposition H.'s gegen Hegel's Princip, vermöge dessen nicht nur der Widerspruch das Wesenhafte, sondern schlechthin die Gegensätze eins d. h. in Wahrheit der Widersinn das Axiom der Philosophie sein soll. Allein die schiefe Lehre Hegels läßt sich nicht durch eine gleich schiefe, wie sie der Verf. aufstellt und wie sie nur einen starren Dogmatismus bezeichnet, widerlegen. Die Bestimmungen eines Wesens dürfen sich nicht widersprechen, weil sonst das Wesen aufhören würde, identisches Wesen zu sein. Wohl! aber hört denn nirgends ein Wesen auf, identisches Wesen zu sein? Oder bestehen die Dinge sammt und sonders in alle Ewigkeit so fort, wie sie dermalen sind? Der Verf. führt in einer im Ganzen eben so wahren, als schönen Exposition das Wesen bis zu der reichhaltigen Anschauung fort, in der es sich selbst als entelechische Einheit von Einheiten, als Monas von Monaden erscheint, und diese wesentlich Leibnitz'sche Anschauung, in welcher gleichsehr die Einheit und die relative Gegensätzlichkeit der Wesen in sich enthalten ist, enthält ahnungsvoll die tiefste Lösung der schwersten erkenntniß-theoretischen und ontologischen Probleme *). Der Verf. führt auch zur Veranschaulichung des Endergebnisses seiner ontologischen Untersuchung §. 94, Anm. 3 eine Stelle aus Sobernheims Elementen der allgemeinen Physiologie an, in welcher die ächte Ontologie wirklich die eclatanteste thatsächliche Bestätigung findet. Wir können uns nicht enthalten, ihr folgende Sätze zu entnehmen: „Die verschiedenen Gewebe — und Organzellen werden durch dieses (mit-

*) Vrgl. m. mehrerwähnten Aufsatz über die formalen Probleme der Philosophie in unf. Zeitschrift.

telſt der Urzelle die ihm vorſchwebende Idee des Organismus verleiblichende) Lebensprincip ſo beſeelt, daß ſie relativ ſelbſtändige Organismen darſtellen. Dabei verliert ſich das ſchöpferiſche Subject in ſeiner Schöpfung nicht, ſondern ſchwebt darüber, indem es in den Heerden des Nervenſyſtems gewiſſer Maßen als Centralmonas den Zellenmonaden gegenüberſteht, ſie alle in ſeiner Macht habend. Innerhalb ihrer individuellen Wirkungsgebiete offenbaren aber die Zellenmonaden dennoch eine Autonomie, von der man früher keine Ahnung hatte. Deßhalb können ſie auch gegen das Princip, deſſen Zwecken ſie dienen, in Oppoſition treten und ſogar auf eigene Hand Verkehrtes und der Idee des Ganzen Widerſprechendes ſchaffen.“ Iſt hienach der Widerſtreit ſchlechtweg ausgeſchloſſen aus dem Innern der Henaden, wie H. §. 74 will? Iſt es nicht vielmehr eine lebensvolle Anſchauung des Thatſächlichen, welche gebietet, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Widerſtreits in den Henaden, ſofern dieſe Einheiten von Einheiten ſind und ihre inneren Beſtimmungen ſelbſt wieder relativ ſelbſtändige Theilhenaden werden, auch logiſch und insbeſondere ontologiſch zu begreifen? Hätte H. das Princip der Identität und des Widerſpruchs in derjenigen Beſtimmtheit gefaßt, welche wir ihm oben gegeben haben; ſo hätte er zwar vor der Verwerfung jenes Denkgeſetzes, wie ſie Hegel ſich hat beigehen laſſen, ſich gehütet, aber ebenſo ſehr würde er die Möglichkeit eines relativen Widerſtreites in den Dingen, ſomit das Wahre an Hegel's Lehre erkannt haben, ſofern ja jenes Denkgeſetz nur ſagt, es ſei unmöglich, daß einem Dinge etwas in derſelben Beziehung zukomme und nicht zukomme, folglich ein Ding in verſchiedener Beziehung dasſelbe ſein und nicht ſein, alſo auch in Widerſtreit mit ſich kommen kann, wie, um das Einfachſte anzuführen jemand z. B. in einem ſolchen Widerſtreit mit ſich ſich befindet, der vermöge ſeines Appetits nach einem Glas Wein verlangt, das zu trinken ſein Geiz ihm verbietet.

Das Dritte in der Ontologie zu dem Begriffe des Weſens und der Beziehung, womit dieſelbe ſich abſchließt, iſt der Zweck.

Er ist die Einheit von Wesen und Beziehung in dem bestimmteren Sinne, daß alle im Wesen gesetzten Unterschiede für einander und für das Wesen selbst sind (§. 81). Der Zweckbegriff ist ein von dem der bloßen Einheit und ihrer Beziehung verschiedener, obwohl ihn integrirender und potenzirender Begriff. Die Pflanzenzelle z. B. könnte in allen den verschiedenen Modificationen zur Erscheinung kommen, die ihrem Wesen nicht widersprechen; allein jede Zelle könnte dabei immerhin unabhängig für sich bestehen, wenn nicht der Zweckbegriff hinzuträte und die qualitative und quantitative Bestimmtheit der einzelnen Organe aus sich hervorbrächte (§. 82. Anm.). Indem vermöge des Zwecks jeder Unterschied für die anderen und die anderen alle für ihn sind, prägt sich in solchem gegenseitigen Geben und Empfangen die specifische Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Unterschieds auf's Bestimmteste aus (§. 87, 88). Hiemit haben wir nun im Wesentlichen die Ontologie des Verf. In jener einfachen Trilogie von Begriffen, die sich von selbst auseinander ergeben und eine überschauliche Reihe bilden, ist die gesammte Kategorieenwelt enthalten. Die Welt der Natur und des Geistes erscheint nur auf dem metaphysischen Grunde des Wesens, der Beziehung und des Zwecks (§. 101). Gewiß sticht diese anschauliche Darstellung, die uns, was jede Ontologie leisten soll, erkennen läßt, wie die Einheit in der Vielheit als sich auf sich selbst beziehende Zweckthätigkeit sich bewege und wie hierin jede Kategorie ihr Maaß, ihre lebendige aber bestimmte, nicht wieder dialektisch zu verrückende Bedeutung habe, wohlthuend ab gegen so manche unserer neueren Ontologien, welche das Ebenmaß und die bestimmte Gliederung der Vernunft in eine wahre babylonische Begriffsverwirrung verwandeln. Wir sind zudem der Ueberzeugung, daß im Wesentlichen auch der Gang des Verf. in seiner Ontologie wirklich auf der richtigen Grundanschauung von den reinen Vernunftbegriffen beruhe. Dennoch aber glauben wir, daß diese Ontologie noch nicht die ganze concrete Fülle der Kategorieenwelt in sich aufgenommen habe und in ihrer jezigen Form auch die Fähigkeit hiezu keineswegs besitze.

Einmal gehören, wie zum Theil ſchon bemerkt wurde, die formalen Denkgeſetze als ſolche gar nicht in die Ontologie. So wenig unter die Kategorie des Weſens das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs in der Art, wie der Verf. es faßt, ſich ſubſumiren läßt, ſo wenig läßt ſich der Begriff der Beziehung, wie der Verf. §. 74 u. ff. will, mit dem Denkgeſetze des ausgeſchloſſenen Dritten identificiren. Die conträren Gegenſätze, welches dieſes Geſetz umfaßt, ſind nicht bloße Unterſchiede, ſondern zugleich reale Verſchiedenheiten, alſo Formen des Seins, die viel zu concret ſind, als daß ſie unter die Kategorie der bloßen Beziehung ſubſumirt werden könnten. Ebenſo, wenn der Verf. §. 97 u. ff. das Denkgeſetz des Grundes mit der Kategorie des Zwecks identificirt, ſo reicht vielmehr jenes ungleich weiter, als die Sphäre der letztern Kategorie. Das Denkgeſetz des Grundes lehrt ganz allgemein, wie aus einem Begriffe ein von ihm verſchiedener, obwohl mit ihm zuſammenhängender gefolgert werden müſſe. Während daher die Kategorie oder der ontologiſche Begriff des Grundes wirklich die hervorbringende Thätigkeit eines Anderen ſein muß, kann der logiſche Grund in Wirklichkeit nicht bloß der Realgrund, ſondern ſogar umgekehrt auch die Folge ſein. Vermöge des Cauſalitätsgeſetzes kann ich ebenſogut von der Folge auf den Grund, als umgekehrt von dem Grunde auf die Folge ſchließen. Jenem Denkgeſetze handle ich gemäß nicht nur, wenn ich von der Idee Gottes das Daſein der Welt ableite, ſondern auch wenn ich analytiſch von dem Daſein der Welt das Daſein Gottes folgere. Warum dieß? Offenbar, weil das Cauſalitätsgeſetz im Allgemeinen nur die mit der Kategorie des Grundes gar nicht zu identificirende Formel iſt, wie von einem Begriffe ein von ihm verſchiedener Begriff abgeleitet werden ſoll, während das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs mich bloß anleiten, die Unterſchiede d. h. die Beſtimmungen desſelben Begriffs zu finden, und das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten (das viel reicher iſt, als das Cauſalitätsgeſetz, vor welches als das abſtractere der Verf. es ſtellt), die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine mittelſt

der Besonderheit maaßgebend denken lehrt. Diesen organischen Reichthum der Denkgesetze und die wahre Bestimmtheit der einzelnen Axiome in ihrer Einheit hat der Verf. nicht erkannt. Uebrigens gesetzt auch, das Causalitätsgesetz wäre identisch mit der Kategorie des Grundes, so ist doch diese Kategorie nicht, wie der Verf. meint, schlechthin dieselbe, wie die des Zwecks, und beide sind nicht mit der der Ursache zu verwechseln. Was Jacobi über das Verhältniß von Grund und Ursache gesagt hat, ist im Wesentlichen richtig, und wenn, wie der Verf. wahr bemerkt hat, der Zweckbegriff die Herrschaft der ursprünglichen Einheit über alle in ihr gewordenen Unterschiede in sich schließt, so wirkt z. B. das anorganische Ding als Ursache, ohne als Zweck sich zu realisiren, da es in seinen Wirkungen die innere ursprüngliche und eigenthümliche Einheit seines Wesens verloren gehen läßt, ohne sie darin zu bewahren und in den Wirkungen sich mit sich zusammenzuschließen, wie jede chemische Verbindung zeigt; ja alle Wesen bis zum Thiere mit Ausschluß des Menschen und zwar nur des sittlichen Menschen haben keine wahre Zweckthätigkeit, sondern verlieren diese wieder, indem sie in das bloß ursächliche Verhältniß zurücksinken.

Diese Ausstellung hängt zusammen mit der weiteren, daß der Verf. die Kategorieen nicht vollständig darstellt, noch auch nur ihre wahre Stelle andeutet. Die Kategorieen von Kraft und Aeußerung, Ding und seinen Eigenschaften, Form und Wesen, Wesen in seiner bestimmten Beziehung zum Begriffe der Erscheinung von Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit u. a. vermisse ich mehr oder weniger gänzlich. Ich glaube, daß dieß seinen Grund in der schon gerügten Abstraction hat, mit welcher H. die Ontologie behandelt hat. Ist es nicht eine reine Abstraktion, dem Wesen für sich ohne Mitbetrachtung der Beziehung ein besonderes Capitel zu widmen und ebenso den letzteren Begriff in einem besonderen Abschnitte zu behandeln, ohngeachtet er gar kein Sein für sich, sondern nur ein Sein an einem Anderen, nämlich eben am Wesen ausdrückt, so daß der Begriff des Wesens unmittelbar den der Beziehung in sich schließt und umgekehrt,

beide folglich in Eine und dieſelbe Erörterung gehören? Wahrhaftig, hätte nicht der Verf ſeine Ontologie, wie ſeine ganze Metaphyſik, jedesmal nach den einzelnen dogmatiſchen Capiteln mit einer langen Reihe hiſtoriſcher §§. überfüllt; — ich könnte mir kaum denken, wie er der Zuſammenſchrumpfung derſelben auf wenige Blätter würde haben vorbeugen können, ohne ein Gefühl von der Dürre ſeiner Auffaſſung zu bekommen. Um theils dieſen Tadel, theils meine frühere Bemerkung, wornach mir der Verf. dennoch eine in der Hauptſache richtige Ahnung von der ontologiſchen Trilogie der reinen Vernunft zu haben ſcheint, zugleich genauer zu begründen, deute ich hier meine Auffaſſung dieſer Trilogie an. Sie iſt kurz folgende: Die Einheit, jedoch ſogleich in ihrer Unterſcheidung in ſich, alſo als Weſen, bildet allerdings den erſten Abſchnitt der Ontologie. Indem nun aber dieſe Unterſcheidung fortgeht bis zur Verſchiedenheit, ſtellt ſich die Einheit dar als Grund mit den entſprechenden Kategorieen der Urſache und des Zwecks, überhaupt der großen Gruppe der ätiologiſchen Begriffe, welche ſämmtlich den zweiten Abſchnitt bilden. Der Grund wirkt nun aber ein von ihm Verſchiedenes; damit fehlt die urſprüngliche Einheit, von der wir ausgingen, und ſie muß daher als das Allumfaſſende in allen verſchiedenen Weſen begriffen werden, womit der erſte und zweite Abſchnitt logiſch eins werden. Dieß geſchieht nur in dem Begriffe der Gliederung, worin erkannt wird, wie das Vernunft-Ganze als Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit zu einem Organismus ſich entfaltet, und in dieſem Organismus iſt ebenſo erſt die volle Weſensbeſtimmtheit des Einzelnen, folglich das erſte Moment der Ontologie, wie die volle Grundthätigkeit deſſelben, aber nun als Wechſelwirkung anſchaubar. Wie nun in dieſer Entwicklung alle Kategorieen ihre beſtimmte Stellung und damit das Maaß ihres Seins erlangen; wie den drei Gebieten der Ontologie die drei Denkgeſetze entſprechen, ja formell ſie beherrſchen, das auszuführen und damit, wie ich glaube, die reine Vernunftwiſſenſchaft zu fördern, muß ich mir für ein anderes Mal vorbehalten, wenn meine

äußeren, freilich eine Darstellung der Vernunftwissenschaft, wie ich sie an sich geben zu können mir bewußt bin, nicht begünstigenden Berufsgeschäfte dieß gestatten. Deßwegen weil Hegel die Triplicität der Vernunft, dieses übrigens uralte Gesetz ihres Lebens, überall durchgeführt hat, sich von einer richtigen Anwendung derselben abhalten zu lassen, würde, wie auch H. bemerkt, nur ein Zeichen kleinlicher Neuerungssucht sein. Was wir von Hegel nicht lernen dürfen, sind nur solche Sätze, die eine einzelne Bestimmung, eine Seite des Begriffs als das ganze Urtheil geben und dadurch nur in lauter Correctiven sich fortbewegen können, dergleichen der Satz des Verf. §. 89 ist, daß das Wesen nur in seinen Unterschieden sei, während er später durchführt, daß der über den Unterschieden schwebende und über sie herrschende Zweck im Wesen seine Macht habe. Wir bemerken dieß nur zur Warnung und als einen Beweis, wie leicht ein auch sonst in der Maßbestimmtheit der Vernunft sich bewegendes Forschen in die Schiefheiten einer abstracten Dialektik zurücksinken könne.

Der zweite Theil der Metaphysik ist nach H. die Lehre vom Wirklichen und zerfällt in die Lehre von der Idee Gottes und von den Urformen des wirklichen Seins. Die erstere Lehre enthält folgende Hauptsätze: Das reine Sein ist nicht selbst die Macht, welche das Wirkliche schafft; es ist bloß das Nichtnichtzudenkende, eine Nothwendigkeit, die als solche nicht über sich hinauskann. Sollte das reine Sein vermöge seiner Nothwendigkeit etwas schaffen, so würde es aufhören, der Inbegriff absoluter Nothwendigkeit zu sein (§. 103). Die metaphysische Nothwendigkeit ist daher die bloße Möglichkeit zum Wirklichen. Der aprioriſche Idealgrund enthält die Möglichkeit der Wirklichkeit, vorausgesetzt, daß ein Realgrund auf dem aprioriſchen Idealgrund die aposterioriſche Wirklichkeit aufbaut, die Schranken der Nothwendigkeit durchbrechend und durch einen Act der Freiheit die bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebend (§. 105). Neben dem Idealgrund des wirklichen Seins bedarf es somit eines Realgrundes und dieser ist Gott (S. 231). Und daß ein solcher existire, schließen wir aus dem Dasein eines

Wirklichen, das doch seinen Grund nicht in sich selbst haben kann. Kein Sein, weder das aprioriſche noch das aposteriorische, kann durch sich selbst existiren (§. 106). Soll man über den Begriff der Nothwendigkeit hinauskommen, so darf das Wirkliche nicht aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Ist ein Wirkliches, so kann es nur durch freie Entschließung gesetzt sein. Die Freiheit ist die Macht des Seins und die Ueberwinderin der Nothwendigkeit, und Gott ist diese absolute Freiheit und Macht über das Sein (§. 108). Sogar Gottes eigenes Sein ist die That seines freien Willens (§. 109). Die Freiheit ist früher, als das Sein, und das vom Sein Unabhängige. Geht man bei der Bestimmung der Idee Gottes aus von dem Begriff des nothwendigen Seins, so entsteht der metaphysische oder ideale Pantheismus; setzt man das wirkliche Sein als den Grund Gottes, so entsteht der reale Pantheismus (§. 111), welchem verfallen zu sein, auch das System des Referenten das Unglück hat (§. 117, Anm. 2.).

H. hat sich in dieser Lehre vorzugsweise durch das neueste System Schellings leiten lassen. Die Lehre des Letzteren von einer absoluten Freiheit Gottes nicht nur gegen das endliche, sondern auch gegen sein eigenes Sein, hat H. wo möglich noch gesteigert, indem er, während Schelling der Freiheit Gottes ein Sein vorangehen läßt, die Freiheit Gottes schlechtweg als das Erste setzt (vrgl. §. 22). Der Verf. bemerkt in der Vorrede, seine Hauptabsicht in Veröffentlichung seiner Schrift sei gewesen, anregend dahin zu wirken, daß die höchsten Begriffe in einem anderen Sinne, als meist geschehe, und mit Rücksicht auf den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit behandelt werden. Man sieht also, welchen Werth er auf seine Lehre von der absoluten Freiheit Gottes gegen das Sein lege, und wir müssen sie daher etwas genauer prüfen.

Vor Allem sprechen wir nun unser Einverständniß mit der Behauptung des Verf. aus, daß wir nicht im Stande sind, die ontologischen Begriffe als die schöpferischen Kräfte des Lebens zu be-

greifen. Denken wir uns nämlich die Ontologie als vollendet, so darf sie kein bloßes Aggregat allgemeiner Begriffe, sondern sie muß ein einheitliches System sein, folglich, wie schon Aristoteles erkannt hat, in einem Begriffe culminiren, der selbst durchaus einheitlich ist und die Identität des Allgemeinen und Einzelnen darstellt. Ein solcher Begriff aber ist kein ontologischer, er ist überhaupt kein Begriff mehr; denn Begriffe sind bloße Allgemeinheiten. Wo aber die Identität des Allgemeinen und Einzelnen hervortritt, da haben wir die Idee, und jene vollendete, uranfängliche Idee ist Gott. Erst nachdem das Abstracte, Allgemeine also mit dem Selbst als einem gleich Ewigen sich erfüllt hat, vermag es als schöpferisch begriffen zu werden. Wir sagen daher mit dem Verf., daß die Ontologie in die Theologie übergehen müsse, damit uns das Werden begreiflich werde, und daß diejenigen, welche den Begriff als solchen mit dem Attribute schöpferischer Macht bekleiden, sich nur einer unbewußten Personification verdächtig machen. Hiezu fügen wir aber die weitere Bemerkung, daß uns der unmittelbare Uebergang der Ontologie in die Theologie nicht gerechtfertigt zu sein scheint, und schon hierin müssen wir von dem Verf. abweichen. Wir haben schon früher aus einem erkenntniß-theoretischen Grunde dasselbe bewiesen; es erhellt aber von selbst, daß die volle Idee Gottes für unser Bewußtsein, obwohl ontologisch begründet, doch nur durch das Gesammtwissen des seienden Wirklichen vermittelt, daß folglich die allgemeinen ontologischen Begriffe durch dieses Wissen ihre volle Bereicherung erlangen müssen, ehe sich uns der absolute Einheitspunkt derselben in derjenigen Bestimmtheit und Fülle, die wir zu erkennen vermögen, erschließen wird. Wie kann auch der Verf. den kosmologischen Beweis, daß kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, durch sich selbst zu existiren vermöge, rein auf eine Ontologie stützen? Wahrhaftig nur in einer durchgeführten Kosmologie d. h. einer wirklichen Realphilosophie des Seienden, nicht aber in einer bloßen Ontologie, am wenigsten in einer solchen, welche, wie die des Verf. die bloße Möglichkeit des Wirklichen enthält, also nicht

einmal den reinen Begriff des Wirklichen erschöpft, kann der vollgültige kosmologische Beweis für das Dasein Gottes bestehen. Stellt die neuschelling'sche Lehre, so viel von ihr bekannt ist, und stellt ihr folgend auch H., wie er auf's Bestimmteste §. 154, Anm. 1 ausspricht, zwischen die Ontologie und Theologie ein empirisches Element, nämlich das analytisch gefundene Sein, als die nothwendige Vermittlung des vollen Begriffs des Wirklichen und ist hierin ein wahrer Fortschritt Schellings über Hegel's Formalismus hinaus enthalten: so fordert auch die Consequenz, beide durch eine besondere Wissenschaft, die des Wirklichen, zu vermitteln, und wo diese Consequenz nicht gezogen ist, beruht die Theologie lediglich auf Anticipationen. Es wäre sehr zu wünschen, daß Alle, welche an der Förderung der Philosophie arbeiten, diesen Punkt scharf denken, damit endlich der in der Anlage unserer Vernunft als einer bloß reflexiven Offenbarung der absoluten Vernunft so klar vorgezeichnete Organismus des Wissens zur bestimmten Anerkenntniß gelange.

Damit aber geben wir die positive Verbindung zwischen Ontologie und Metaphysik oder Theologie nicht im mindesten auf, und dieß ist ein Hauptpunct, worin wir von dem Verf. und, soviel wir wissen, von Schelling abweichen. Die Ontologie, sagen wir, muß, nachdem sie sich durch die Erkenntniß des Wirklichen bereichert hat, selbst zur Theologie werden. Wer diesen Satz Preis gibt, hebt alles Wissen auf und verfällt dem scientifischen Dualismus. Ist es nicht der entschiedenste Dualismus, wenn H. neben dem Idealgrunde des Seins noch eines Realgrundes bedarf, um das Wirkliche zu begreifen? Es heißt, alles Wissen, das durchaus monistisch, einig in sich selbst ist, verleugnen, und es ist ein Zeichen davon, daß man zur reinen Idee des Wissens noch nicht hindurchgedrungen ist, wenn man außer und neben dem reinen Vernunftsysteme noch irgend ein Unbegriffenes postulirt, um das Wirkliche zu begreifen. Etwas ganz Anderes ist es, wenn ich sage, zur vollen Erkenntniß des Wirklichen müssen die ontologischen Begriffe ihre empirische Concretheit erlangen, und wenn ich sage, außer und neben ihnen muß ein von ihnen

völlig Verschiedenes sein, damit die Wirklichkeit begreiflich werde. Jene Behauptung beruht auf der Erkenntniß der Schranke unseres Wissens, diese setzt einen Riß in die objective Vernunft selbst. Die erstere Annahme will nur die Vernunftbegriffe selbst in den Rang von Ideen erheben, die zweite befestigt zwischen Begriff und Idee eine unendliche Kluft. Wenn der Verf. wesentlich auf dem negativen Wege, durch den Beweis, daß das Seiende nicht durch sich selbst sein könne, auf ein Drittes, nämlich Gott, kommt; so macht er eben damit das Sein nicht bloß, wie er meint, zum Idealgrund des Wirklichen, sondern hebt seinen Begriff, also die Ontologie, gänzlich auf. Oder ist denn die Ontologie nicht die Wissenschaft von allem Seienden, also auch von Gott? Muß also nicht in ihr auch der reine Begriff von Gott vorgebildet sein, und was bedürfen wir daher weiter, als daß wir den in der Ontologie vorgebildeten reinen Begriff Gottes, nachdem er, wie dieß für unser Gottesbewußtsein ewig nothwendig ist, an der Wirklichkeit auf analytischem Wege sich bereichert hat, nun auch in der Metaphysik auf synthetischem so viel als möglich vollenden? Was ist der Grundbegriff der Ontologie? Wie wir gesehen haben und wie auch der Verf. durchführt, die Einheit, die sich als Zweck ihrer Setzungen behauptet. Wahrhaftig, denken wir unter allen Einheiten der Art die Grundeinheit, so ist sie nothwendig das allbeseelende Selbst des Universums, sie ist Gott. Der Verf. kommt von der Ontologie zur Theologie durch das Medium des kosmologischen Beweises. Dieß ist, wie neuerdings Reinhold in seiner Schrift über das Wesen der Religion vortrefflich gezeigt hat, die schlechteste Beweisart von dem Dasein Gottes. Sie beruht lediglich auf der unphilosophischen Voraussetzung des frühern Dogmatismus von der Einheitslosigkeit und Zufälligkeit der Welt; sie ist doppelt verwerflich, wenn man im Besitze einer Ontologie ist, welche alles Sein als ein einheitliches, im Monismus des Zweckbegriffs wurzelndes und in sich nothwendiges begreift, und die Behauptung, daß diese Nothwendigkeit bloße Möglichkeit sei, weil sie als solche nicht über sich hinaus könne (§. 103), ist eine leere Sophisterei, da eine

solche Nothwendigkeit über sich gar nicht hinauszugehen braucht, indem sie vielmehr Alles idealiter schon in sich begreift.

Einen Hauptnachdruck legt der Verf. auf seine Lehre, daß die Freiheit in Gott das Erste, die Macht über alles Sein, über alle Nothwendigkeit, auch über das Sein Gottes sei. In dieser von Schelling mittelst eines Klimax adoptirten Lehre findet er den Wendepunkt aller Philosophie, und jede entgegengesetzte Theorie hat nach ihm das unvermeidliche Schicksal, zum Pantheismus zu führen. Wie er auf diese Lehre komme und daß sein Beweis für den Uebergang aus dem nothwendigen Sein in ein ganz anderes, schlechthin freies, aller Beweiskraft ermangle, haben wir indeß schon gesehen. Gesetzt aber auch, der Verf. hätte bewiesen, daß eine solche Freiheit das Erste sein müsse; so wäre dieß nicht genügend für das philosophische Wissen, welches nicht allein die Nothwendigkeit der Begriffe auf analytischem Wege, sondern auch die Denkbarkeit derselben nachweisen muß. Daß nun aber die Freiheit früher als das Sein d. h. (vrgl. §. 115) als das göttliche Wesen, daß dieses Sein oder Wesen Gottes die That seines freien Willens sei (§. 109), hat H. nicht nur nicht denkbar gemacht, sondern ist auch, rund herausgesagt, ein Widersinn. Freiheit kann nicht sein ohne ein Freies; ein Freies aber ist ein Seiendes und jedes Seiende ist, wie der Verf. in den ersten §§. seiner Ontologie (§. 52. 53) selbst zeigt, in sich selbst Wesen. Die Freiheit Gottes kann also nicht seinem Sein, nicht seinem Wesen vorangehen, die letzteren sind nicht erst Acte seiner Freiheit, sondern sind vielmehr begrifflich die Voraussetzung seiner Freiheit. Besser also hätte, wenn von einem Vorangehen, einem früheren Sein einer jener Wesensbestimmungen der Gottheit je die Rede sein sollte, Schelling gesehen, als H., indem er von einem der Freiheit in Gott vorangehenden blinden Sein redet. In der That aber irren Beide gleich sehr, da sie reine Begriffsbeziehungen unter der Form der Zeit auffassen, folglich das Nacheinander der begrifflichen Erkenntniß, welches von ihr unabtrennbar ist, aber auch dadurch, daß jene Begriffe

als Bestimmungen des Wesens Gottes gesetzt werden, von selbst zurückgenommen wird, in dieses Wesen selbst hineintragen. Nein; eine Freiheit, die erst aus dem Sein sich erhebt oder die das Sein erst zu realisiren hat, ist gleichsehr nur eine endliche, das Attribut lediglich des werdenden Geistes. Der Triumph der philosophischen Erkenntniß ist auch hier nicht, außer und neben einem Nothwendigen eine ursprüngliche Freiheit nachzuweisen und zudem bloß das Daß derselben zu folgern, sondern das Nothwendige, das Sein oder Wesen in sich und aus sich als die Freiheit zu begreifen. Pantheistisch sind nur solche Systeme, welche bloß bei dem Wesen stehen bleiben, als wäre das verborgene, bewußtlose Sein der Grund und Ungrund einer ihm nie gewachsenen Freiheit. Diesen Pantheismen steht aber als der bloße, darum gleich einseitige Gegensatz eine Lehre gegenüber, welche eine absolute: uranfängliche Freiheit im Grunde nur postulirt *), welche ausdrücklich versichert, daß sie nur neben dem nothwendigen Grund des Wirklichen einen freien Realgrund nachzuweisen vermöge. Hier ist in Wahrheit keine Aufhebung des Gegensatzes, sondern nur das Eingeständniß des Bedürfnisses hievon, keine Auflösung des Knotens, sondern eine gewaltsame Durchschneidung desselben, und diese gewaltsame Durchschneidung ist hervorgegangen aus einem Gefühl der Uebermacht des Bandes der Nothwendigkeit. Schellings neueste Lehre — sagen wir — ist entsprungen aus jenem Gefühle der Uebermacht, welche die logische Dialektik behauptet, und dieser Uebermacht setzt er das Gefühl der Freiheit nur entgegen; er setzt es entgegen kühn, originell, aber nur nicht philosophisch. Daß die reine Nothwendigkeit des Seins bloße Möglichkeit sei, weil sie als reine d. h. schlechthinige Nothwendigkeit über sich selbst nicht hinauskönne, — diese, wie es scheint, Schelling'sche Wendung ist ein geschickter Kunstgriff, welcher durch die Raschheit, mit der er

*) Negative oder indirecte Beweise, ja selbst analytisch directe Beweise, welche von der Wirkung auf die Ursache schließen, wie der kosmologische, haben in der Metaphysik, die eine synthetische Wissenschaft sein muß, nur den Werth von Postulaten.

ausgeführt wird, zu blenden vermag; genauer beim Lichte betrachtet ist er nur ein Beweis, daß man selbst über die Nothwendigkeit nicht hinaus kann, daß man sie deßwegen nur durchbricht, ohne im Stande zu sein, sie in sich, innerlich in die Freiheit zu erheben.

Daß bei einer solchen bloßen Contraposition der Freiheit gegen die Nothwendigkeit die Geschichte der speculativen Idee Gottes, welche nur die innerliche, d. h. dialektische *) Lösung jenes Gegensatzes zu ihrem Ziele haben kann, unverstanden bleiben müsse, dafür kann der Grundriß, welchen der Verf. von einer solchen §. 112—122. gibt, als ein Beleg gelten. Platon soll nach ihm, weil er aus dem Begriff des wahrhaft Seienden alle weiteren Bestimmungen seiner Gotteslehre, wie die Idee des Lebens, des Guten, der Weisheit und Vernunft ableitete, für lange Zeit den Grund zum Pantheismus gelegt haben. Das heißt recht eigentlich lucus a non lucendo ableiten. Im Gegentheil, Platon bildet darum den Mittelpunkt der griechischen Philosophie, weil er erkannte, daß der in der ersten Epoche derselben hervorgetretene Gegensatz zwischen dem pantheistischen Sein der Eleaten und dem νοῦς des Anaxagoras innerlich aufzulösen sei, daß er gelöst werden müsse, — durch eine immanente Dialektik, die das reine Sein in sich selbst als des Lebens und der Vernunft theilhaftig begreift. Nur diese innerliche Erhebung des pantheistischen Princips, bei dem der Pantheismus als solcher stehen bleibt, in die theistische Idee ist die wahre Widerlegung des ersteren, weil sie zugleich die Bewahrheitung desselben, d. h. die Hinausführung desselben über sich selbst ist. Der Platonismus ist darum principiell die allein wahre Philosophie. Die Ahnung hievon ist durch alle Zeitalter der Speculation gegangen. Darum ist der Culminationspunkt der griechischen Philosophie ein vertiefter, mehr dialektisch ausgebildeter Neuplatonismus, dessen dialektische Tiefe H. gleichfalls nicht zu würdigen weiß (§. 113);

*) Das organische Wissen schließt das dialektische nicht aus, sondern als das Band seiner Beziehungen in sich.

darum schlägt auch Böhme, der erste unter den speculativen Philosophen der Neuzeit, denselben Weg ein, wie Platon, nämlich das reine Eine, diesen ontologischen Grundbegriff, welchen er dem Begriff des Seins, ja des Nichts gleich setzt, zu begreifen als sich selbst sich entgegensetzend und darin als Wille der Weisheit sich bestimmend. Wille ist, wie H. §. 120. hervorhebt, allerdings nach Böhme das Erste in Gott, aber nicht, wie H. glaubt, außer und ohne das aprioriſche Eine Wesen oder Sein, sondern das ächt Speculative, über einseitige Verstandesgegensätze Erhabene in Böhme ist, daß er selbst das ontologische reine Sein oder Eine als wollend, sich anschauend faßt und so allen Dualismus, den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Pantheismus und Theismus in seiner Wurzel tilgt. Die Einseitigkeit des Standpunktes, welchen H. einnimmt, und die Unfähigkeit, von ihm aus die Geschichte der Philosophie zu verstehen, zeigt sich aber nirgends eclatanter, als darin, daß er §. 119. als denjenigen, welcher das Räthsel aller früheren Zeit und die von Platon sammt allen griechischen Philosophen unerkannte Wahrheit endlich zum Bewußtsein gebracht habe, — Duns Scotus nennt! Wer in der einseitigen, halbwahren Lehre dieses Scholastikers, wie der Verf., das erste reine Verständniß des christlichen und philosophischen Princips, das aller früheren Zeit gemangelt habe, finden kann, zeigt schwerlich eine Einsicht in die Probleme der Geschichte, wohl aber die Halbwahrheit seiner eigenen Ansicht.

Und doch kann der Verf. die Lehre einer wesen- und grundlosen Freiheit Gottes, einer Freiheit, die früher als sein Sein sein und Gottes Wesen erst setzen soll, denn wirklich durchführen? Wenn wir sehen, wie derselbe alle diejenigen Systeme, welche den Willen in Gott als eins mit seinem Wesen und der Nothwendigkeit desselben setzen, eines eingestandenen oder unbewußten Pantheismus beschuldigt, und wenn wir dann doch lesen, daß Gottes Freiheit auch die metaphysische Nothwendigkeit seines Wesens sei (§. 109), daß in Gott gar keine Möglichkeit, sondern nur Wirklichkeit sei (§. 125), daß ihm also keine Willkühr, sondern nur Freiheit von

äußerem Zwange zukomme, die, wie Spinoza richtig erkannt habe, gleich ist der inneren Nothwendigkeit (§. 131. Anm.); so sieht man in der That nicht ein, wodurch sich H.'s Lehre von den so sehr bekämpften Systemen unterscheiden soll. Der einzige denkbare Unterschied, auf welchen der Verf. auch immer zurückkommt, ist etwa der, daß er vom Willen Gottes *ausgeht*, diesen *Willen* als Selbstbewußtsein faßt, und vom *Willen* erst die *Vernunft* Gottes *ableitet*, indem erst dadurch, daß dieser Wille in sich selbst *wirke* und *spreche*, das Selbstbewußtsein Gottes zur *Vernunft* werde (§. 124). Wenn aber dieß streng genommen wird, was heißt es anders, als ein blindes, vernunftloses Sein oder Wollen der göttlichen Vernunft vorangehen lassen, also in die Schelling'sche Lehre, welche der Verf. nach dieser Seite umgehen will, zurückfallen? Es ist gleichgiltig, ob man jenes der Vernunft Gottes vorangehende Unvernünftige Sein oder Wille nennt; auch Schelling hat es früher als ein Mittleres zwischen beiden beschrieben, und in der That Wille im eigentlichen Sinne des Wortes kann eine vernunftlose Selbstbestimmung nicht genannt werden. Bemerkt aber hiegegen der Verf., daß er ja den Willen Gottes in sich schon als Selbstbewußtsein setze; so erwiedern wir, daß dann von einem Wesen, welches Wille und Selbstbewußtsein hat, noch weniger gesagt werden könne, es sei annoch vernunftlos und die Vernunft müsse erst in ihm *werden*. Am wenigsten gewiß darf eine Lehre, deren charakteristische Eigenthümlichkeit darin bestehen soll, daß sie die Vernunft Gottes erst aus seinem Willen werden läßt, deßwegen allein den Anspruch auf das Prädicat des Theismus erheben gegenüber von solchen, welche Gottes Wesenheit in sich selbst als lautere Vernunft und damit als lauteren Willen fassen und dieß dadurch beweisen, daß sie dialektisch die reine, absolute Wesenheit als reine Einheit des Vielen, d. i. eben als absolute Vernunft bestimmen, welche folglich uno actu, uno intuitu auf zeitlose Weise selbstbewußter Wille ist *). Um so weniger darf

*) Es wird mir hier wohl gestattet sein, Einiges auf die Ausstellungen zu erwiedern, welche H. gegen *meine* Lehre erhoben hat. Er wirft

jene Lehre den genannten Anspruch erheben, als H. nicht umhin kann, dennoch anzuerkennen, daß die Vernunft Gottes nicht einseitig aus seinem Willen hervorgehe, sondern daß sie in Wechselwirkung stehen, damit „der Inbegriff höchster Vollkommenheit alle Accorde der göttlichen Harmonie zusammenfasse" (§. 126). Und bei dieser Harmonie wollen wir es belassen, und nicht mehr trennen, was in Gott eines ist und eines sein muß!

Der letzte Abschnitt bietet weniger Interessantes und in die Zeitfragen Eingreifendes dar. Was der Verf. über Raum und Zeit und das Werden des Körpers sagt, enthält vieles Beherzigenswerthe, nur daß die Ableitung von Raum und Zeit aus der „Beziehung der absoluten Freiheit auf die absolute Nothwendigkeit des metaphysischen Seins, also auf ein Anderes" (§. 135), die auch sonst hervortretende Annahme enthält, als ob, wenn gleich der Wille das einzig Erste sein soll, ihm doch das metaphysische Sein als ein Substrat zu Grunde liege. Im Uebrigen geht H. zu weit, wenn er die Darstellung der Cohäsionsverhältnisse der Körper na-

---

mir §. 117. Anm. 2 vor, daß ich den Begriff des Seins nicht überwunden habe, und daher dem realen Pantheismus verfallen sei. Wenn er unter Ueberwindung des Begriffs des Seins ein bloßes Absehen von diesem Begriffe und eine bloße Postulirung des Willens an der Stelle desselben versteht, so habe ich ihn nicht überwunden. Versteht er aber darunter eine dialektische Hinüberführung desselben in einen höheren Begriff; so war wenigstens das nicht nur die Absicht meiner Schrift, sondern es ist, wie ich glaube, das Charakteristische derselben, dasjenige, was ich als Problem einer ächten speculativen Gotteslehre erkannt habe, und worin gerade der „eigenthümliche Weg, den ich nach H.'s Aussage eingeschlagen habe", besteht. Ein ander Mal folgert er meinen Pantheismus daraus, daß ich den Ausdruck Persönlichkeit auf Gott nicht angewendet wissen will. Wahrhaftig eine solche Logomachie hätte ich nicht von dem oberflächlichsten Leser meines Buches erwartet; denn auch bei der flüchtigsten Lektüre desselben mußte er sehen, daß ich nur jenen Ausdruck verwerfe, weil er den Nebenbegriff des Zeiträumlichen in sich schließt, und daß ich dieß nur thue, um das, was man mit jenem Ausdrucke eigentlich besagen will, desto sicherer zu retten.

mentlich in der beſchreibenden Form in die Metaphyſik hereinnimmt; und in der Lehre vom Menſchen kehrt derſelbe Widerſpruch wieder, der die Gotteslehre des Verf. durchzieht, daß die Freiheit des menſchlichen Willens das Weſen des Menſchen, erhaben über die Nothwendigkeit des metaphyſiſchen Seins, Grund des Selbſtbewußtſeins (§. 177), und daß dennoch der „Willensentſchluß nichts Anderes, als das Product verſchiedener, ſich kreuzender oder zuſammenwirkender Vorſtellungen" (§. 156. Anm. 2) ſein ſoll.

Der Real-Idealismus;

mit Bezug auf J. U. Wirth „Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie.“
(Cotta, Stuttgart und Tübingen 1845.)

Von

Dr. H. Schwarz.

Seit einigen Jahren sind die Versuche nicht selten, ein neues philosophisches System zu construiren, — zum Wenigsten ein Zeichen davon, daß das Leben in der Philosophie nicht erloschen ist. Wer freilich in einem der längst gegebenen Systeme die absolute Wahrheit ausgesprochen sieht, dem müssen alle jene Bestrebungen eher für einen Mangel philosophischen Wissens und Talentes, als für einen Vorzug desselben gelten, und wer vollends glaubt, es sei mit der Philosophie überhaupt zu Ende, der wird in den genannten Versuchen nur die Zuckungen eines ersterbenden Lebens schauen. Wer sich aber von diesen Meinungen frei erhalten und vornehmlich die Ueberzeugung von einem selbstständigen Leben des Geistes bewahrt hat, der wird die in Frage stehende Erscheinung als in der Entwicklung der Wissenschaft des denkenden Geistes nothwendig begründet erkennen. Denn halten wir uns nur an die immer allgemeiner sich aussprechende Gewißheit von der Ungenüge des bisher herrschenden, Hegel'schen Systems, so stellt sich ein Weiterstreben, wie das angeführte, nicht nur im Allgemeinen als nothwendig dar, sondern es gestaltet sich für die denkende Thätigkeit näher die Aufgabe, alle wirklichen Momente der absoluten Wahrheit, welche theils das Hegel'sche System selbst enthält, theils aber auch die ihm schon früher gegenübergetretenen Lehren

und die ganze Entwicklung der Philosophie überhaupt in sich schließen, zu einem neuen ebenso umfassenden, als tiefen Ganzen zu vereinigen. Wir meinen hiemit natürlich kein blos combinatorisches Verfahren, denn dieses bringt es nur zu einer äußerlichen Vereinigung, sondern eine solche Thätigkeit, welche allerdings alle bleibenden Momente, von welcher Seite sie auch kommen mögen, fixirt, sie aber eben als Glieder der Einen absoluten Idee weiß, daher von ihnen aus zu dieser vorzudringen bemüht ist, und keine Befriedigung findet, ehe sie diese, den absoluten Grund und Urquell von Allem erreicht und damit auch jene Momente erst wahrhaft erfaßt und festgestellt hat. Als ein Werk nun, welchem dieses Bestreben innewohnt, begrüßen wir das vor uns liegende. Es hat auch selbst ein bestimmtes Bewußtsein jener Aufgabe: mehr als einmal spricht Hr. Dr. Wirth in seiner Schrift aus, daß wir nach der ganzen Lage der Wissenschaft einem neuen, bedeutenden Abschluß der philosophischen Entwicklung entgegengehen, welchem eine ebenso tiefe Concentration in sich, als umfassende Gestaltung eigen sein werde. Eine natürliche Folge hievon ist es, daß Hr. Wirth keinen unbedeutenden Schritt auf dieser Bahn macht. Gerade deßhalb verlangt aber das hohe Interesse der Wissenschaft, in das von Hrn. Dr. Wirth aufgestellte System genau einzugehen und auch die Mängel, welche wir darin zu erblicken glauben, in ihrer ganzen Schärfe hervortreten zu lassen.

Ehe wir jedoch an die Darlegung des Inhalts der vorliegenden Schrift gehen, müssen wir noch über die Stellung derselben zu den herrschenden philosophischen Richtungen einige Worte vorausschicken. Obgleich nämlich die ganze neuere Philosophie immer bestimmter auf Ueberwindung des Gegensatzes zwischen dem Idealismus und Realismus von der Grundanschauung jenes aus, d. h. auf den absoluten Idealismus, hinzielte, so ist doch unläugbar dieses Ziel bis jetzt noch nicht erreicht. Ja dieß gilt in dem Maaße, daß es nicht sehr zu verwundern ist, wenn gerade in der neuesten Zeit Manche dazu gekommen sind, jenes Ziel überhaupt als etwas Unerreichbares, in sich Irriges anzusehen und das gerade Gegentheil desselben, einen absoluten Realismus, für das Wahre zu er-

klären. Außer dieser Richtung gibt es nun schon längst eine andere, welche zwar gleicherweise einen reinen Idealismus als etwas Unmögliches betrachtet, dabei aber dennoch dem Idealismus sein Recht nicht abzusprechen vermag. So wurde diese Richtung zu einer vermittelnden, und die Spitze eines solchen vermittelnden Verfahrens zwischen Realismus und Idealismus enthält nun das von Wirth in jener Schrift aufgestellte philosophische System. Als solche Spitze läßt dieses einestheils das Reale zu größerer Selbstständigkeit, anderntheils die einheitliche Beziehung des Idealen und Realen zu deutlicherer Bestimmtheit gelangen. Gerade diese Eigenthümlichkeit verleiht daher dem Wirth'schen Systeme eine besondere Wichtigkeit in unsern Tagen, indem es durchgehends einen gewaltigen Protest gegen einen einseitigen Idealismus, wie gegen den bloßen Realismus bildet. Es hält die wesentliche Zusammengehörigkeit des Realen und Idealen fest, und läßt sie in dem letzteren, wesentlicheren Elemente begründet sein. Weil aber Hr. Wirth, eben als jene vermittelnde Richtung nach der Seite des Realen und des Idealen hin klar herausbildend, den Gegensatz dieser noch nicht ganz bewältigt hat, so kann er sie nur zu der hiebei noch möglichen Einheit zusammenbringen. Ist jedoch anders der volle Idealismus das Wahre, so muß sich gerade hier, an dieser Ausbildung durch W., am deutlichsten zeigen, daß der Gegensatz des Idealen und Realen vollkommen zu überwinden und dieses als das volle in jenem Befaßte und aus ihm Producirte zu begreifen ist.

Daß aber dem Wirth'schen Systeme mit den bereits gemachten Bemerkungen und mit seiner Bezeichnung als Real-Idealismus kein Unrecht geschieht, dafür sei Folgendes aus der Wirth'schen Schrift selbst angeführt. In dieser sagt Hr. Dr. Wirth S. 48: „Wir gestehen nichts zu wissen von dem leeren Spiritualismus unserer Zeit, uns gefällt der verständige Realismus der Alten, der Pythagoreer, des Empedokles, Aristoteles und der Neu-Platoniker, welche, indem sie Gott als νοῦς erkannten, auch die Nothwendigkeit des realen Elements in ihm begriffen hatten und ihn fast einstimmig als den Geist des reinen, centralen Universums sich

dachten. So lange wir nicht wieder zu diesem verständigen Realismus der Alten zurückgekehrt sind, wird es auch nicht zu einem wahren Idealismus in der Philosophie kommen und der Begriff Gottes, als des absoluten Geistes, weil kein Geist ohne ein entsprechendes Sein denkbar ist, sich immer wieder in die leere Abstraction einer subjectlosen Allgemeinheit auflösen." Aehnlich bezeichnet Hr. Wirth S. 58 als Mangel der ganzen bisherigen Philosophie der Deutschen das, daß sie kein ewiges Universum kenne, dessen Kenntniß den Hauptvorzug der griechischen Philosophie ausmache. Wie man aber trotz der gewichtigen Einwendung gegen eine derartige Anschauungsweise, nämlich des Vorwurfs des Dualismus zwischen Geist und Materie, wieder zu Aufstellung eines ähnlichen Systems kommen konnte, haben wir bereits angedeutet. W. läßt auch selbst der Darstellung seines philosophischen Systems als zweiten, bei weitem umfangreicheren Theil seiner Schrift eine Betrachtung sowohl der alten, als neuen philosophischen Systeme, besonders hinsichtlich ihrer Gotteslehre, folgen. Obgleich aber Hr. Wirth vorher zu sehr darauf dringt, daß seine Lehre das Resultat aller bisherigen Systeme sei, so hindert ihn dieß doch nicht daran, seine Theorie als rein und voll in sich gegründete voranzustellen. Fangen wir also auch in unserer Darstellung hiemit an!

Wir übergehen dem uns vorliegenden Zwecke gemäß das vielfach Bedeutungsvolle, was Hr. Wirth besonders über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie und über das religiöse Bewußtsein in seiner Vorrede und Einleitung bemerkt. Er findet den Mangel der Philosophie unserer Zeit hauptsächlich darin, daß sie bloßes Begriffswissen und nicht Wissenschaft der Ideen sei. Die Religion wurzelt nach W. in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines ewigen Wesens. Dieses Gefühl ist jedoch der klarsten Intelligenz fähig und ihrer zur Reinigung von fremden Ingredienzien bedürftig.

Um nun aber den Grundbegriff, das Princip der Philosophie zu gewinnen, geht W. aus vom Begriffe des mannigfaltigen Wissens, das wir haben und dessen Mangel, sowie die Forderung des

philosophischen, eigentlichen Wissens darin beruht, daß jenes mit nicht abgeleiteten Sätzen beginnt, eben damit unbegründet, problematisch ist. Das Princip der Philosophie dagegen muß einerseits subjectiv begründet, andererseits objectiv voraussetzungslos, alles Andere setzend sein. Der Anfang, Ausgangspunkt für Erreichung dieses, des wirklichen Princips der Philosophie ist daher das schlechthinige Gesetztsein, das Sein durch Anderes, was eben das schlechthin Mannigfaltige ist.

Wegen der großen Bedeutung der Anfangsbegriffe für das ganze folgende System müssen wir nun in Betreff des eben Dargelegten schon hier das als Mangel aussprechen, daß Hr. Dr. Wirth S. 8, wo er jenes abhandelt, das mannigfaltige Wissen zu dem eigentlichen in keine positive Beziehung gebracht hat, sie vielmehr einander nur negativ entgegenstellt, so daß es schlechthin unerklärlich ist, wie man nur von einem mannigfaltigen Wissen reden kann. Es fehlt zwar bei W. die innerliche, nothwendige Beziehung des mannigfaltigen Wissens zu dem philosophischen nicht ganz, aber es ist dieß bei ihm ein Gedanke, den er sogleich wieder in der negativen Betrachtung verschwinden läßt. Hr. W. sagt nämlich S. 8: „es" (das bedingte, problematische Wissen) „setzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wissen voraus, welches diese Axiome erst ableitet; ein problematisches" (ist jenes Wissen), „denn jedes unbegründete Wissen ist problematisch. Ein problematisches Wissen aber ist kein Wissen. Es muß aber ein Wissen geben." Indem sonach hier im Anfange schon das mannigfaltige Wissen fast ganz unvermittelt neben dem eigentlichen Wissen hergeht, ist dieß ein Vorspiel, ja ein Grund davon, daß bei W. das Mannigfaltige, Gegebene immer noch einen unvermittelten Rest neben dem Einheitlichen, Insichbegründeten bildet, obwohl — was auch schon der fragliche Anfang zeigt — in die hiebei noch möglichst nahe Beziehung zu diesem gebracht wird. Vollkommen aber wäre der besagte Mangel nur dann vermieden, wenn die Forderung des eigentlichen Wissens ganz bestimmt als eine Forderung des mannigfaltigen Wissens aufgestellt, damit das mannigfaltige Wissen als ein sich selbst in das eigentliche Wissen und zu

dieſem aufhebendes nachgewieſen würde. Was wir ſo ſchon hier in den Anfangsmomenten auszuſetzen gefunden haben, zeigt ſich in ſeinen Wirkungen ſogleich weiter in dem Fortgange, welchen W. nimmt. Hr. Dr. Wirth unterſcheidet nämlich eine ſchlechthin ſubjective und eine objective, reelle Beſtimmung des Princips. Das philoſophiſche Wiſſen muß ja im Gegenſatz zu dem mannigfaltigen Wiſſen ein begründetes, aber zugleich vorausſetzungsloſes Princip haben; das erſtere nun iſt die ſubjective, das letztere die objective Seite. „Das Andere, welches das Princip begründen ſoll," iſt daher „nicht Grund, ſondern vielmehr Principiat des letzteren." Bis jetzt iſt aber nach Hrn. W. das Princip nur formal beſtimmt, ſehen wir, wie es die materiale Beſtimmung erlangt! W. ſagt S. 11 f. „Aber eben dieß letztere, der Begriff der Vorausſetzung ſelbſt, muß auf die Materie des abſoluten Princips führen. Weil das Princip der Philoſophie ein abſolutes, das Setzende alles Anderen iſt, ſo muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektiſch reſultirt, das ſchlechthin Geſetzte ſein. Hier haben wir ſchon ein Was und dieſes muß auf das Was des Princips leiten. Das ſchlechthinige Geſetztſein iſt das Sein durch Anderes. Dieß iſt aber das ſchlechthin Mannigfaltige" ... „Das abſolute Princip aber muß das Gegentheil hievon, es muß ein Nichtgeſetztes ſein. Folglich muß es auch das Gegentheil des Mannigfaltigen, d. h. es muß die Einheit ſein." Betrachten wir nun dieſe Deduction näher, ſo ſpringt ſogleich in die Augen, daß W. den Begriff des Princips nur unmittelbar mit dem ſeines Gegentheils und von dieſem aus hat. Das Principiat ergibt ſich zwar dadurch, daß es der objectiven Beſtimmung des Princips gegenüber als das Geſetzte, Mannigfaltige erſcheint, daher ſelbſt wieder als Gegenſatz von jenem aus. Aber indem die Beſtimmung des philoſophiſchen Princips doch vor Allem aus dem Gegenſatze zu dem mannigfaltigen Wiſſen folgte, ſo iſt es doch immer vorherrſchend das vorgefundene Weſen des mannigfaltigen Wiſſens, welches für das Princip der Philoſophie die Beſtimmungsmomente abgibt. W. ſelbſt ſagt zwar S. 12: „Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entſteht

uns der Begriff des Gegebenen oder Vorausgesetzten." Wie es sich aber hiemit in Wahrheit verhält, zeigt das zuvor Auseinandergesetzte, zeigt sich deutlich ferner auch darin, daß bei W. das Mannigfaltige gar nicht aus der Einheit abgeleitet ist. Es ist wohl das Gesetztsein von dieser als dem absolut Setzenden aus behauptet, aber nicht wirklich als solches dargelegt. Das absolut Setzende ist so nur unmittelbar mit seinem Gegensatze, und dieser, das Gegebene, ist in seinem vorherrschenden Vorgefundensein nicht ganz aufgehoben, nicht wirklich als Product des absolut Setzenden begriffen. Eben damit ist dieses selbst nicht das vollkommen Producirende, als das absolut Setzende nicht auch wirklich und ganz vollzogen. Weil nun zwar hier das Gegebene nicht nur überhaupt als das Andere, oder die aufgehobene Setzung, sondern bestimmter als das Gesetztsein gefaßt ist, so ist bei W. das stärkste Streben, dieses als das wirkliche und volle Product von jenem zu gewinnen, aber dieses Streben ist durch die anfängliche Fassung der Begriffe schon gehemmt und nicht zu voller Klarheit gediehen. Es erlischt deßhalb das Mannigfaltige einerseits sogleich in der Einheit, taucht aber andererseits alsbald wieder neben dieser hervor, welche so unmittelbar als mit dem Gegensatze behaftet erscheint.

Die Einheit, das Princip der Philosophie, zugleich der erste Begriff Gottes, sie, „die durchaus ohne Unterschied in sich selbst ist," noch gar nichts Mannigfaltiges in sich enthält, hat ihr Wesen näher in der Sichselbstgleichheit. Sie ist so „das rein Seiende," „der reine Gott, der Allmittheilsame, das reine Gute, das wir nur im reinen Anschauen erfassen."

Ehe wir aber von hier aus Hrn. Dr. Wirth weiter folgen, müssen wir zunächst über die Stellung des Principiats zum Princip bei ihm noch etwas beifügen. Der erste, constitutive Theil des Wirth'schen Werks nämlich mit der Ueberschrift: Theorie des Absoluten, hat zum ersten Abschnitt: Gott und das ewige Universum, und das Erste in diesem ist das Princip der Philosophie. Von der Darstellung des Princips nun ist bei W. die des Principiats so wenig gesondert, daß beide eher vermischt ineinanderlaufen, und

der Anfang §. 1 in zu aphoristischen Sätzen gewonnen wird, durch deren weitere Verfolgung und bestimmtere Scheidung das dualistische Nebeneinanderlaufen der Einheit und des Mannigfaltigen vermieden worden wäre. Da aber der Natur der Sache nach das Principiat, der Anfang, die subjective Hinzuleitung zu dem eigentlichen Principe des Systems, von diesem streng zu sondern und ihm so vorauszuschicken ist, so bildet, falls dieß nicht geschieht, der im Principiat enthaltene Begriff nothwendig einen unbewältigten Rest in und neben dem Princip selbst. Allein noch ein Weiteres folgt aus dem Mangel jener Sonderung, das, daß bei W. die Eintheilung, zunächst die Bezeichnung des ersten Abschnitts des philosophischen Systems, sich nicht, wie es die philosophische Construction fordert, aus dem Principiate ergibt. Es ist um so wichtiger, dieß als keineswegs zufällig hervorzuheben, da W. auf dem andern, wahren Wege keineswegs zu Gott und dem ewigen Universum, sondern rein und einfach zu dem Begriffe Gottes gekommen wäre. Endlich aber müssen wir als sehr bezeichnend für das Wirth'sche System Folgendes anführen. W. beginnt nach der Einleitung mit der Ueberschrift: „Erster Theil. Theorie des Absoluten." Hierauf werden nun wohl die Meisten als zweiter Theil erwarten: Theorie des Endlichen oder der Welt. Statt dessen finden wir aber S. 116: „Zweiter Theil. Geschichtliche Entwicklung der speculativen Idee Gottes." Geht sonach das ganze System Wirth's in der Theorie des Absoluten auf, so ist dieß ein neuer, sprechender Beweis dafür, daß das Gegebene auch hier noch unvermittelt in das Absolute hinein-, neben dasselbe aufgenommen ist. Ganz deutlich zeigen dieß die Theile der Wirth'schen Theorie des Absoluten: 1) Gott und das ewige Universum, 2) Gott und das zeitliche Universum, 3) Gott und das zeitlichewige Universum, 4) das Absolute, Gott in der reinen Fülle seines Seins. Ueber diesen vierten Theil werden wir unten näher reden, die drei ersten Theile aber beweisen klar, daß, indem so das Universum, die Welt unmittelbar zu dem Absoluten hinzugesetzt wird, weder das Endliche, noch das Unendliche zu seinem vollen Rechte kommt. Demungeachtet verkennen

wir keineswegs das tiefe speculative Streben, welches Hrn. Dr. Wirth selbst zu jenen Mängeln geführt hat; es ruht letztlich in dem vollkommen richtigen Gedanken, daß das Endliche in seinem ungeschmälerten Wesen als volles Product des Unendlichen zu begreifen ist. Indem aber W. eben die volle Production des Endlichen aus dem Unendlichen, des Realen aus dem Idealen, der Materie aus dem Geist nicht zu erfassen vermag, hat sich ihm jener Gedanke selbst nicht seinem vollen Inhalte nach dargestellt, und kommt W. nun dazu, die ersteren der angeführten Momente unmittelbar zu Elementen der letzteren zu machen, dadurch das reine, volle Wesen dieser, sowie jener zu schmälern. Der weitere Fortgang des Wirth'schen Systems wird dieß immer deutlicher herausstellen.

Die reine Einheit ist nach Wirth der erste Begriff, der zweite ist der der ewigen Wesenheit. Sehen wir vor Allem, ob und wie W. von der reinen Einheit weiter zu kommen vermag. In Beziehung auf das „ob" werden wir sogleich zweifelhaft werden, wenn wir bei W. von der reinen Einheit als dem rein Seienden, dem in sich schlechthin Unterschiedslosen, absolut sich selbst Gleichen lesen. Wir finden ferner von der reinen Einheit zwar nicht Starrheit oder Leblosigkeit behauptet, ebensowenig wird derselben aber auch nur mit Einem Worte Bewegung, Leben, Thätigkeit zugesprochen. Dieß läßt freilich der Begriff des rein Seienden, des bloßen Seins nicht zu, und es ist so nicht abzusehen, wie aus der reinen Einheit die ewige Wesenheit, sei es, in welcher Weise es wolle, werden kann. Es beginnt daher bereits an dieser Stelle die Wahrheit sich zu erweisen, welche sich uns unten noch bestimmter ergeben wird, daß nämlich der Begriff des reinen Seins in keinerlei Art für den des Absoluten genügend ist. Eben dieß aber halten wir für die nicht geringste Bedeutung der vorliegenden Schrift, daß in ihr der auch sonst wieder auftauchende Begriff des Absoluten als reinen Seins in seiner Nichtigkeit klar hervortritt; denn theils steigt Hr. Wirth selbst, um das Wesen des Absoluten sowohl, als des Endlichen voller zu gewinnen, zu einem höheren Begriffe jenes, zu dem des Geistes auf, theils offenbart sich bei Wirth, wie mit einem höheren, und zwar dem

allein adäquaten Begriffe des Absoluten, dem des absoluten Geistes, sogleich zu beginnen ist. Dieß letztere erhellt daraus, wie W. nun von der reinen Einheit zu der ewigen Wesenheit gelangt; er thut dieß in folgender Reflexion.

„Die reine, ideelle Einheit ist, wie sie am Anfange ist, das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus keine Anderheit in sich enthält, sondern nur sich selbst gleich ist. Aber eben dieses Gleiche, welches sich nur auf sich selbst bezieht, ist das Bestimmte." Da die Einheit jedoch als solche das Nichts aller Bestimmtheit, das Unbestimmte ist, ist sie nunmehr Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, hat diese als Elemente. Näher ist die Einheit so Einheit der Discretion und Continuität, sofern dadurch, daß das Unbestimmte als Ausschließen des Bestimmten Bestimmtheit ist, viele Eins entstehen. Die Einheit als diese Thätigkeit, die vielen Eins zu setzen, ist Discretion, umgekehrt ist die einheitliche Beziehung der vielen Eins, die auch mit jener Einheit gegeben ist, die Continuität.

Fassen wir nun diese Ausführung näher ins Auge, so werden wir schon hier das Bestreben Wirth's rühmend anerkennen müssen, auf jenem seinem Wege für den Dynamismus und die Construction der Materie einen vollen Grund im Absoluten zu finden und dieses als dasjenige zu erfassen, welches die Materie in directer Weise aus sich setzt. Gerade aber dieses Vorzugs wegen tritt der Mangel der Wirth'schen Construction um so deutlicher hervor. Hat man nämlich die Wirth'sche Lehre von der reinen Einheit gelesen, so muß man jenen Uebergang von dieser zur ewigen Wesenheit auf den ersten Anblick für rein formalistisch halten, man findet nun auf einmal, daß das Unbestimmte eben als solches, als Ausschließen des Bestimmten, ein Bestimmtes ist. Sieht man die Sache jedoch näher an, so findet sich auch in dem Citirten ein Zwischensatz, der die nähere Lösung der Sache enthalten soll, aber schon dadurch verdächtig ist, daß er so unvermerkt das eigentliche agens hereinzubringen sucht. Dieser Zwischensatz lautet: „(dieses Gleiche,) welches sich nur auf sich

selbst bezieht". Nichts Anderes als dieses Sichaufsichbeziehen, die Reflexibilität, Reflexion in sich, wie besonders später von W. gesagt wird, ist es also, wodurch die reine Einheit nun unmittelbar Einheit des Bestimmten und Unbestimmten ist. Zuerst nun aber müssen wir über diese Action bemerken, daß ihrer bei Beschreibung der reinen Einheit mit keinem Worte Erwähnung geschieht, und daß auch hier, bei der reinen Wesenheit, dieser Vorgang der reinen Einheit gar nicht erklärt und begründet wird. Dieß ist sehr natürlich, da sich bei näherer Verhältnißsetzung jenes Sichaufsichbeziehens zu der reinen Einheit ergibt, daß durch jenes diese in Wahrheit aufgehoben ist. Denn hat die Einheit als sich auf sich beziehend die Elemente des Bestimmten und Unbestimmten, so ist sie eben nicht mehr reine, schlechthin unterschiedslose Einheit, und ist die reine Einheit als sich selbst gleich unmittelbar jenes, so ist ebenfalls für sie als unterschiedslose keine Stelle mehr. Daran schließt sich nun aber das Zweite, daß das Sichaufsichbeziehen, das Mitsichzusammengehen immer und unwillkürlich nur ist im Gegensatz zu einem Andern, welchem gegenüber die Reflexion in sich Statt findet. Hrn. Dr. Wirth's eigene Erklärungen über das Wesen des Bestimmten S. 15. zeigen dieß ganz deutlich, so z. B. wenn er sagt: „Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich bleibt, nicht durch eine fremde Influenz sich aus sich heraus reißen und durch dieselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt und sich nur auf sich selbst bezieht." Ist so klar, daß auf jene Weise, mit der Einheit als sich auf sich selbst beziehender das Moment des Gegensatzes, der Anderheit, des Mannigfaltigen, obwohl auf die feinste Art, unvermittelt aufgenommen ist, so folgt aus jener Action aber noch ein Drittes für die reine Einheit selbst. Wie soll der reinen Einheit als dem rein Seienden, als bloßem Sein jene Thätigkeit zukommen? Es ist dieß für sie als des reinen Sein schlechthin unmöglich. Die Reflexibilität, Reflexion in sich wird daher am Ende von Hrn. Wirth selbst als etwas aus und in sich Thätiges, darum letztlich Geistiges gefaßt, worüber wir unten weitläufiger reden werden, und was in den dann zu citirenden Stellen W's S. 34 f. von diesem selbst

klar ausgesprochen ist. Aber deßhalb ist es nun ein um so deutlicher hervortretender Fehler, daß W. nicht mit dem Absoluten als Geist, sondern mit ihm als reiner Einheit, dem Sein, dem rein Seienden begonnen hat. Insofern gilt es auch noch Hrn. Dr. Wirth selbst, was er S. 298 über Spinoza bemerkt: „Also das Allerniederste, dasjenige, was das Wesen der anorganischen Schöpfung ausmacht, soll das Allerhöchste, das Alleräußerlichste, das bloße Sein, soll das innerste Centrum der Welt, das schlechthin Prädicative soll das Substanzielle sein!" Eine nothwendige Folge von all dem ist aber endlich, daß alsbald und in dem ganzen Verlaufe des Wirth'schen Systems die reine Einheit als das rein Seiende ganz zurücktritt, dagegen das Sichaufsichbeziehen, welches allerdings ohne eine Einheit auch nicht sein kann, aber nach Hrn. Wirth selbst das Eigenthümliche der ewigen Wesenheit begründet, fortan den dominirenden Begriff bildet. Und müssen wir dem Dargelegten gemäß urtheilen, das Einheitliche und das Mannigfaltige, das Ideale und Reale, das Absolute und das Endliche seien bei W. noch nicht vollkommen vermittelt und in ihrem Gegensatz überwunden, so können wir doch auch an diesem Puncte seiner Construction nicht verkennen, daß er auf's Stärkste und Bestimmteste zu wirklicher Einheit und Vermittlung jener bisher stets noch dualistischen Elemente hinstrebt. Sehr richtig verlangt W. daher S. 18, daß die Differenz weder bloß vorausgesetzt, noch auf indirecte Weise gewonnen werden dürfe. Aber betrachten wir den Weg, welchen W. selbst gegangen ist, so müssen wir sagen, daß er zwar den zweiten Fehler, nicht aber den ersten vermieden und deßhalb auch die directe Weise nicht vollkommen erreicht hat.

„Vermöge der Discretion," sagt Hr. Wirth S. 19 f., „sucht die Wesenheit sich als unendlich viele Eins zu bethätigen und dieselben auseinander zu halten, aber vermöge der Continuität läßt sie diese vielen Eins in einander übergehen. Hiedurch entsteht die reine Ausdehnung oder die reine Materie, welche Aether heißt und ist"... „Als diese Materie setzt sie," die Wesenheit, „sich ganz unmittelbar. Sie selbst, die Wesenheit,

ist zwar nicht die Materie; sie ist vielmehr unsinnlich; aber diese ihre Unsinnlichkeit ist keine Reflexion in sich selbst, und ist daher unmittelbar ein Erscheinen". In diesen Sätzen, welche den weitern Fortgang des W'schen Systems enthalten, sehen wir das verdienstliche Bestreben, die Materie als reine Erscheinung des Unsinnlichen, Ideellen, ebendamit als vollkommen von und aus diesem Gesetztes zu begreifen. Ist aber die Wesenheit nach W.'s Sätzen die unmittelbar als Materie sich setzende, das so erscheinende Innere, so erkauft W. die Production des Reellen aus dem Ideellen dadurch, daß er dieses in seinem wirklichen, ebendamit selbständigen Insichsein stört, und dasselbe ähnlich dem Hegel'schen Absoluten unmittelbar in das Andersein übergehen läßt, eben weil es an diesem seine Existenz hat. Das Ideelle ist so auch hier noch mit dem Reellen als einem ihm gegensätzlichen behaftet, von diesem als dualistischem Elemente nicht wirklich befreit. Aus diesem Grunde ist auch die Materie nicht volles Product aus und von dem Ideellen. Die Materie soll zwar nach W. selbst aus der Wesenheit entspringen, aber statt daß diese nun wirklich jene aus sich setzte, setzt sie sich selbst unmittelbar als diese, erscheint unmittelbar so, ist im Allgemeinen nur das Innere derselben als ihres Aeußeren. W. zeigt daher schon hier, daß im Ganzen seine Grundanschauung von dem Verhältnisse des Ideellen und Reellen keine andere ist, als die des Innern und Aeußern. Obwohl nun bei diesem Verhältnisse das Innere die über das Aeußere dominirende und in letzter Instanz dieses nahezu gänzlich schaffende Macht ist, so ist dabei doch jenes in seiner Existenz immer unmittelbar bedingt von dem Aeußeren, es ist Inneres nur als Inneres des Aeußeren. Das, welches dieses Innere bildet, kommt daher nicht dazu, vollkommen auf sich zu stehen und mit voller Selbstmacht das Andere aus sich zu setzen.

Näher aber „entspringt" nach W. S. 20 „die Materie aus dem Ideellen durch seine Selbstauseinanderhaltung." „Denken wir uns," sagt er eben dort, „genau ein Ideelles, das sich selbst auseinanderhält, discret verhält, und doch die discreten Eins in

der Einheit auf einander bezieht; so ist nothwendig eine Materie gesetzt. Wir haben nun der Aufforderung W.'s nachzukommen und die Sache möglichst genau zu denken gestrebt, müssen aber offen gestehen, daß wir nicht haben einsehen können, wie man auf jene Weise über das Ideelle hinauskomme. Auch das sich selbst auseinanderhaltende, discrete und sich wieder auf die Einheit beziehende Ideelle bleibt ein Ideelles, man mag die Sache wenden und drehen, wie man will. Der tiefste Begriff der Materie ist vielmehr schon nach Schelling der, daß sie erloschener Geist, erstarrte Intelligenz ist, und muß dieß von der reinen Materie, welche W. hier aufstellt, am reinsten gelten, so können wir jene Wirth'sche Deduction der Materie nur für die Folge der dort vorliegenden nicht vollen Erfassung und Herabdrückung des Begriffs des Ideellen halten.

Mit der Setzung der reinen Materie oder des Aethers ist jedoch nach Hrn. Dr. Wirth die Actualität der Wesenheit noch nicht abgeschlossen. Der Aether, die reine Ausdehnung, ist formlos. Die Wesenheit aber, fährt W. fort, ist an sich Einheit, folglich auch die Kraft, das Mannigfaltige, das ihr immanent ist, auf die Einheit zu beziehen, d. h. sie ist formirendes Princip. Den formlosen Aether formirt die Wesenheit aber nun so, daß sie die Continuität unter die Potenz der Discretion und diese unter die Potenz jener setzt, wodurch die Contractiv- und Expansivkraft entsteht, welche, weil im Gleichgewichte wirkend, den Aether gleichsehr ausspannen und centralisiren. Hieraus entspringt der ätherische Sphäros. In diesen Sätzen W.'s leuchtet das bereits berührte richtige Bestreben wieder hervor, dem Dynamismus eine vollere Kraft der Setzung zu vindiciren, oder, wie W. S. 20 sagt, den „Dynamismus als Grund des Materialismus" zu erfassen, womit eben auch das weitere Streben gegeben ist, den Dynamismus auf das Absolute, das Allbefassende, den Urgrund, bestimmter zurückzuführen und in diesem auch für jenen die Fülle des Seins, wie die ganze Art und Weise der Setzung zu gewinnen. Daß aber dieß von W., obwohl angestrebt, doch nicht vollkommen erreicht ist, zeigt sich hier in einem neuen Bei-

spiele. Es ist wesentlich die in den obigen Sätzen enthaltene Doppelsetzung der ewigen Wesenheit, zuerst als Discretion und Continuität, dann als Expansion und Contraction, in keiner Weise näher begründet; sie ist eben mit dem Aether als dem zuerst formlosen, aber nothwendig zu formirenden gegeben, und doch hätte eine Begründung aus der Natur der ewigen Wesenheit selbst um so mehr geleistet werden sollen, als bei dem ganzen Fortgange in der Construction des Absoluten nach Hrn. Dr. Wirth sich sonst nie eine solche Doppelsetzung findet, sondern mit dem Sichinsichzurückwenden immer eine höhere Weise des Absoluten resultirt. Diese allgemeine Norm hier zu verlassen, war W. freilich durch die Natur der Sache selbst genöthigt, denn bei der nächsten Stufe des Absoluten, bei dem göttlichen Leben ist nothwendig jene unorganische Bildung des Universums als vollendete, ist die formirte Materie Voraussetzung. Solche Bewältigung des constructiven Ganges durch das Empirische, wie die obige, ist aber eine Folge davon, daß das letztere nicht in seiner ganzen Tiefe und Fülle philosophisch erfaßt ist, ebendaher auch nicht vollkommen aus der philosophischen Idee selbst fließt. Ja es wäre offenbar consequenter von Hrn. Wirth gewesen, wenn er die Discretion und Continuität geradezu zu den Elementen der reinen Einheit, die Expansion und Contraction zu denen der Wesenheit gemacht hätte. Denn einerseits wäre dann dem sein volles Recht geschehen, wozu W. sich selbst getrieben findet, nämlich die Discretion und Continuität der reinen Einheit möglichst nahe zu rücken und ihr einzuverleiben, andererseits und hauptsächlich wäre dann die Actualität, welche bei der Discretion u. s. w. Statt findet, nicht ganz unbegründet, wie es jetzt der Fall ist, bei der Wesenheit, hereingenommen sondern die reine Einheit wäre von vornherein eben diese Activität, welche in der Discretion und Continuität sich bethätigt. Warum W. die Sache nicht so gefaßt hat, ist jedoch klar; denn da wäre der Dualismus, der sein ganzes System durchzieht, gleich im Anfangsbegriffe hervorgetreten, es wäre die Ueberwindung des Dualismus, welche W. selbst auch fordert und anstrebt, gleich am Anfange als etwas Nichtiges gesetzt.

Die dritte Bestimmtheit des Absoluten, „das göttliche Leben," „die Zoe," ersteht nach W. aus der ewigen Wesenheit folgendermaßen. „Die Bestimmungen der Wesenheit, die Contractiv- und Expansivkraft sind unmittelbar Kräfte der Materie selbst. Allein die Wesenheit ist eine Form der absoluten Einheit, die an sich nichts Sinnliches, sondern etwas Ideelles ist." So kommt nun die Einheit dazu, sich aus der Wesenheit in sich zu reflectiren, sich dem Sinnlichen gegenüber in ihrer Idealität zu erfassen. Dadurch ist die Materie zur Passivität herabgesetzt und die Wesenheit ist nunmehr Leben. Die Wichtigkeit des Begriffs des Lebens nun auch für das Absolute sieht W. trefflich ein und fragt daher S. 25: „Wäre Gott nicht Leben, wie könnte das endliche Leben seyn?" Es ist dieß eine einfache Widerlegung des Begriffs Gottes als reinen Seins, als des ebendamit unlebendigen, in sich verschlossenen, aus dem sich daher consequenterweise das Endliche durch eigene Kraft und That erheben muß. Aber jene Frage gilt nicht nur gegen diese, ganz ausgebildete Meinung, sondern auch gegen die von W. selbst aufgestellte Ansicht. Denn mit demselben Rechte müssen wir weiter fragen: Wäre das Absolute nicht von Anfang an Leben, wie könnte es selbst aus sich (der reinen Einheit und ewigen Wesenheit bei W.) als Leben erstehen? Leben kann, die Sache in ihrem letzten Grunde betrachtet, nur aus Leben erstehen, wie Geist nur aus Geist. Aus dem Höheren, welches das Niederere als aufgehobenes Moment in sich befaßt, kann wohl dieses, nicht aber aus dem Niederen als absolutem Grunde das Höhere entspringen. Dieß gilt für das Endliche, wie für das Absolute selbst. Letztlich folgt hieraus, daß das Absolute gleich von Anfang an als Leben, und nicht bloß als dieses, sondern da es nach W. selbst als absoluter Geist, Centralgeist vollendet ist, bestimmter und höher noch als Geist gefaßt werden muß. Hierin ist dann das Moment des Lebens unmittelbar schon enthalten, während nicht umgekehrt der Begriff des Lebens das Moment des Geistes schon in sich befaßt. W. aber hat uns in seiner bisherigen Deduction für den Begriff der Activität und damit auch für den des Lebens bereits den Beweis

geliefert, daß, wenn das Absolute nicht von Anfang an bestimmt als lebendig, thätig gefaßt ist, Activität, Lebendigkeit nicht in organischer Weise resultiren kann, sondern unvermittelt aufgenommen werden muß.

Wie nun die göttliche Zoe, welche noch nicht die Kraft hat, sich in sich selbst gegen die Urmaterie zu halten, sondern die dem Sphäros immanente Formeinheit, auf ewige Weise das Insich-Gehen des Sphäros ist, zur Centralseele des Universums wird, stellt W. in folgender Weise dar. „Das Leben ist der Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein. Indem in ihm der Anfang des rein idealen Insichkreisens der Einheit in sich gesetzt ist, schlägt der Blitz der Unendlichkeit in sie ein; denn die Unendlichkeit ist das Sicherfassen der Einheit als Einheit des Anfangs und des Endes ihrer in sich kreisenden Bewegung. Der Sphäros aber ist endlich" und so im Raume begränzt; „über die Raumgrenze aber treibt die Einheit in der lebendigen Thätigkeit hinaus. Indem daher das Leben die an sich schon in der Wesenheit liegende Unendlichkeit wirklich bethätigt, reizt es die Wesenheit, aus ihrer Ruhe im Sphäros sich zu erheben," ebendamit das unbestimmte Viele, die Existenz der Unendlichkeit zu setzen. Zu der Erscheinung der Unendlichkeit gehört jedoch noch das, daß eine besondere Sphäre schon verwirklicht ist, die Unendlichkeit damit bereits einen Gegensatz hat, und so über die besondere Sphäre hinaus strebt. Da aber endlich der hinausgehenden Richtung der Unendlichkeit vermöge der Einheit eine zurückkehrende sich entgegensetzt, so entsteht ein Cyklus ätherischer Sphären, ebendadurch wird das Centrum frei, hat sich aber noch unmittelbar in denselben und ist so Selbstempfindung, Seele.

Gegen diese ganze Deduction haben wir nun den Haupt-Einwurf zu machen, daß keineswegs nachgewiesen ist, wie das Leben, als Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein, diese Negativität aus sich in einer weitern, höhern Weise vollzieht, sich aus sich zu dieser erhebt, oder wie das Leben aus sich dazu kommt, die schon in der Wesenheit liegende Unendlich-

keit wirklich zu bethätigen, und so das Absolute als Centralseele zu setzen. Gerade diese Hauptforderung an die Deduction ist von Hrn. Dr. Wirth nicht erfüllt; es ist wohl klar gemacht, daß die Seele die folgende, höhere Stufe nach dem Leben ist, daß aber dieses selbst oder das Absolute von ihm aus sich zu jener erhebt, ist bei W. nur ein Blitz, der einschlägt, man weiß nicht, woher? Gerade ebensowenig, als jenes, ist von W. wirklich gezeigt, wie die ewige Wesenheit aus sich zum Sicherfassen gegenüber von der Materie, zur Zoe kommt, und ebensowenig haben wir auch das wirklich nachgewiesen gefunden, wie die reine unterschiedslose Einheit sich zu den Elementen des Bestimmten und Unbestimmten unterscheidet. Dieß Alles ist von W. nur behauptet und vorausgesetzt. Zu erklären und wirklich nachzuweisen wäre Alles nur, wenn das Absolute als wirklich absoluter Geist an den Anfang gestellt und von ihm aus Alles deducirt würde. Auf dieser Grundlage vermöchte sich dann das sich in der Welt ausprägende Absolute von dem reinen Sein zu der die Materie gestaltenden Wesenheit, von dieser zur Zoe, von der Zoe zur Seele, und von der Seele zum Geiste zu erheben. Insofern ist die Hegel'sche Deduction des Weltganzen, da sie das Absolute als geistiges sogleich zu Grunde legt, genügender; dabei theilt mit ihr Wirth den Fehler, jene Entwicklung als Entwicklung des Absoluten selbst zu betrachten.

Noch einen weiteren Einwurf ruft die im Obigen enthaltene Deduction des Vielen hervor, nämlich den, daß dabei das Besondere unvermittelt aufgenommen, seine Genesis und wirkliche Ableitung nur vorausgesetzt, nicht aber geleistet ist. Es stellt sich dieses Eine in mehreren verschiedenen Arten dar: zuerst in der, daß nach W. der Sphäros endlich, im Raume beschränkt sein soll. Hiergegen müssen wir nach W. selbst Einsprache erheben. Ist der Sphäros doch nach W. das reine Erscheinen der im Aether wirkenden Wesenheit, sind die Wesenheit und die Zoe die dem Sphäros immanenten Formen des göttlichen Seins, so kann dieser so wenig, als jene, endlich sein. Der Sphäros, die allgemeine ätherische Sphäre kann als solche nicht wieder eine besondere sein. Soll

dieſe Sphäre dennoch eine beſondere ſein, ſo verlangt W. offenbar für die Beſonderung ein primitives Beſonderes, gewiß ein ſprechendes Zeugniß davon, daß er das Beſondere, Viele nicht vollkommen aus dem Allgemeinen, Einheitlichen abzuleiten vermochte. Dieſes Unvermögen und die Vorausſetzung des Beſondern für die eigentliche Beſonderung tritt offen zu Tage in folgenden Sätzen W.'s S. 26: „Die Unendlichkeit, welche die den Lebenspuls in ſich tragende Weſenheit zu verwirklichen ſtrebt, kann daher ſelbſt nur eine unbeſtimmte Vielheit von ätheriſchen Sphären ſein. Dadurch nämlich, daß eine beſondere Sphäre ſchon verwirklicht iſt, hat die Unendlichkeit, welche über ſie hinausſtrebt, bereits einen Gegenſatz. Die Unendlichkeit, ſich ſetzend als Gegenſatz zu einem beſonderen Daſein, iſt aber ſelbſt wieder nur eine beſondere Exiſtenz; dieß iſt wieder der Unendlichkeit inadäquat und es muß wieder ein Hinausſtreben ſich bilden" u. ſ. f. Aus ſolchem Mangel einer wirklichen und vollen Ableitung des Beſonderen erklärt es ſich auch zum Theil, warum W. ſo ſehr bemüht iſt, an die Stelle des Heraustretens des Abſoluten aus ſich eine Syſtole dieſes in ſich anzunehmen. Dieſer Begriff iſt nun allerdings gegen ein Herausfallen des Andern aus dem Kreiſe des Abſoluten in ſeinem Recht, es iſt darin die Immanenz der Welt in Gott als compenſirendes Moment zu der Immanenz Gottes in der Welt erhalten und hervorgehoben. Wie aber die erſtere Weiſe der Immanenz für ſich allein ein einſeitiges Extrem bildet, ebenſo verhält es ſich mit jenem Zuſammengehen Gottes mit ſich, wenn ihm nicht ein Sichaufſchließen dieſes zur Seite geht. Es muß in dieſem Falle das Moment des Andersſeins nicht nur unmittelbar in das Abſolute aufgenommen, ſondern näher noch als der Punkt im Abſoluten fixirt werden, an welchem als einem Anſtoße der Fluß des Abſoluten ſich ſpaltet. Aus der Vorausſetzung des Momentes des Beſonderen folgt weiter, daß nicht die Eine weſenheitliche, ätheriſche Sphäre ſich dirimirend die Vielheit der Sphären, welche in der Centralſeele hervortreten ſollen, aus ſich erſtehen läßt; wie endlich das unvermittelte Geſetztſein des Beſondern noch in dem Satze W.'s S. 28 f.

ausgesprochen ist: „Es läßt sich auch nicht denken, daß die Centralseele des Universums sich von den ätherischen Sphären unterscheide, ohne daß in dem Akte dieses Sichunterscheidens unendliche beseelte Henaden in ihr sich zu regen begönnen, und das Streben sich bildete, ihr seelisches Sein den Sphären selbst wieder einzubilden und somit wirkliche Seelen zu werden." Die ganze bloß henadische oder monadische Anschauung ist ja überhaupt das andere Extrem zu der alles Besondere in dem Allgemeinen versenkenden, und leidet im Gegensatz zu dieser daran, das Besondere und Einzelne nicht vollkommen zu dem Allgemeinen hin- und daraus wieder abzuleiten. Daß W. an diesem Mangel leidet, zeigt sich aber besonders deutlich an dem erläuternden Beispiel, welches er S. 28 gebraucht, indem er sagt: „Wie in jedem endlichen beseelten Wesen wieder jedes Organ seine besondere Seele hat, über alle diese Seelen Eine Centralseele herrscht, so ist die Seele des ätherischen Sphärencyklus die empfindungsvolle Einheit aller endlichen Seelen." Es ist nicht einzusehen, wie W. jenes gleich einer feststehenden Wahrheit zu behaupten vermag, indem gerade das Gegentheil Statt findet und längst erkannt ist, daß durch eine derartige Meinung, wie sie dort von den endlichen beseelten Wesen ausgesprochen ist, der Eine Organismus als der ebendamit von Einer Seele beherrschte und durchdrungene geradezu aufgehoben würde. Wir müssen daher in jener ganzen Ansicht W.'s einen Rückfall in den Leibnitzschen Standpunkt ansehen, der zwar mit Recht das Moment der Einzelnheit zu gebührender Geltung zu bringen strebt, dadurch aber in den entgegengesetzten Fehler der monadischen Zerspaltung geräth.

Da jedoch die Centralseele eben als solche sich noch im Sinnlichen empfindet und so bloß relativ Reflexibilität ist, so muß sich die Einheit als schlechthinige Reflexion setzen, sich über ihre Existenz als Centralseele emporheben. „So ist sie Geist des Sphärencyklus oder Centralgeist des Universums. Denn Geist ist die sich schlechthin in sich zurückwendende Einheit, welche darum völlig frei von aller Sinnlichkeit ist, sich von sich selbst unterscheidet und doch sich gleich bleibt" (S. 30 der W'schen Schrift).

Ehe wir nun dieß weiter verfolgen, müssen wir hinsichtlich des Geistseins des Absoluten, wie es bei Hrn. Dr. Wirth Statt findet, einige Notizen einschalten. Wir werden vor Allem unwillkürlich getrieben, die Wirth'sche Lehre mit der Hegel's zu parallelisiren, obwohl W. selbst nicht darauf hindeutet und auch bei der Darstellung der Hegel'schen Philosophie sein nahes Berühren dieser ganz übersieht. Es wird sich aus jenem ergeben, daß W. allerdings keinen unbedeutenden Schritt über Hegel hinaus gethan, aber von den Mängeln, an denen die Hegel'sche Lehre des Absoluten leidet, sich nicht ganz frei gemacht hat. Schon das mahnt uns an Hegel, daß, wie bei ihm das Absolute das immer wieder sich in sich zurücknehmende ist, so bei Wirth dasselbe sich emporhebt, indem die Einheit sich in sich zurückwendet, nur mit dem Unterschiede, daß solches Fortschreiten bei Wirth gerade in diesem Sichinsichzurückwenden, bei Hegel mehr in dem Aussichheraustreten des Absoluten ruht. Wir wollen nun zwar in dieser Beziehung weder für den einen, noch für den andern hier einen Tadel begründen; wenn es aber Hegel längst mit Recht zum Vorwurf gemacht ist, daß bei ihm das Absolute absoluter Geist erst ist am Ende, als Resultat, daß das Absolute von ihm als werdend, sich entwickelnd gedacht werde, so treffen diese Vorwürfe auch Hrn. Wirth, obgleich nicht ganz in derselben Stärke. Wir geben gerne zu, daß dieser über Hegel hinaus ist, das Absolute bei ihm nicht in und an der Welt sich entwickelt und da zum Selbstbewußtsein kommt, ebendeßhalb auch der Proceß des Absoluten weniger hervortritt. Dennoch realisirt sich nach W. das Absolute obwohl vollkommen in sich, auch nur vermittelst des Universums, in der Beziehung zu diesem. Statt daß daher bei Hegel das Absolute absoluter Geist erst ist an der Spitze der Weltentwicklung, so ist es derselbe nach Wirth an der Spitze seiner Selbstentwicklung, und uns stellt sich auch eine solche Reihenfolge der Selbsterhebung des Absoluten zum Geiste unwillkürlich als ein Werden oder als Succession dar, so sehr die Sache als ewig sich vollziehend behauptet wird. Demungeachtet könnte man selbst Hrn. Wirth den Vorzug vor Hegel nicht

ohne Schein ſtreitig machen, weil dieſer, indem er den Proceß des Abſoluten im Endlichen vor ſich gehen läßt, jenes daneben für ſich reiner zu erhalten vermag und an ihm als der abſoluten Idee einen von vorn herein beſtimmter gefaßten, geiſtigen Hintergrund hat. Indem jedoch der Begriff der abſoluten Idee ein in ſich noch abſtracter bleibt, iſt das Streben W.'s nach einem beſtimmteren und concreteren Begriff des Abſoluten ganz begründet. Daß aber der abſolute Geiſt und damit das Abſolute überhaupt bei Wirth zu keinem vollen, ebendamit wirklich ſelbſtſtändigen In- und Fürſichſein gekommen iſt, dazu bedürfen wir keines weiteren Beweiſes mehr, als der Ausdrücke: Centralgeiſt des Univerſums, und vorher: Centralſeele des Univerſums. Aus allen dieſen Mängeln folgt endlich auch der, daß der abſolute Geiſt nicht der volle Gott iſt, ſondern nur eine Beſtimmung neben den andern, weßhalb W. S. 34 vom Geiſt als in Gott redet.

Aus dem Vorangehenden ſchon läßt ſich ſchließen, daß Hr. Wirth über das ganz empiriſche Weſen des Geiſtes nicht hinausgekommen und zu dem reinen Weſen deſſelben nicht hinaufgeſtiegen iſt. Dieß wird ſich uns ſogleich näher zeigen. S. 30 ſagt W.: „Die abſolute Einheit, welche ſich ewig alſo erfaßt und doch zugleich ſich von ſich unterſcheidet, iſt ebendamit ſich ſelbſt Gegenſtand oder es kommt ihr zu das Selbſtbewußtſein. Jedes Selbſtbewußtſein, alſo auch das göttliche, ſetzt voraus drei Bedingungen, ohne welche es nicht iſt, eine unreflectirte Weſenheit, ein Seiendes, dem es gegenüber iſt, und ein Medium zwiſchen ihm ſelbſt und der Weſenheit.“ Dieſe drei Bedingungen wie des Selbſtbewußtſeins überhaupt, ſo auch des göttlichen, mögen ſich allerdings ergeben, wenn der Geiſt, wie Wirth S. 36 ſagt, ein Inſichſein iſt, das ein Außerſichſein vorausſetzt, wenn aus eben dieſem Grunde nach W. Gott als Geiſt von einer Sinnlichkeit umgeben iſt. Hiemit iſt der unbewältigte Dualismus zwiſchen dem Idealen und Realen in ſeiner oberſten Spitze offen herausgetreten, da zur Bewältigung deſſelben gehört, daß der Geiſt, als abſoluter Geiſt, daher alle Realität aus ſich ſetzend

und in sich befassend; ebendamit alles andere Sein als letztlich ganz aus jenem geistigen Grunde entsprungenes und auf ihm ruhendes gedacht werden muß. Gerade deßhalb verlangt das Selbstbewußtsein und schon das des empirischen, menschlichen Geistes für sich einen rein geistigen Grund. Ist ferner der empirische Geist, nur weil er das Object sich gegenüber vorfindet, selbstbewußt im unterscheidenden Acte von diesem, so sehen wir deutlich, daß das Sein, die Wesenheit und die Medien der Zoe und Centralseele nur darum für das göttliche Selbstbewußtsein nöthig befunden werden, weil W. Gott als Geist nicht über den Gegensatz zum Objecte erhaben, sondern noch mit diesem behaftet faßt. Wenn aber dennoch für das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes ein Sichunterscheiden dieses in sich zu fordern ist, so ist dieß dadurch vollkommen und auf rein geistige Weise geleistet, daß Denken und Wille als die zwei Factoren des Geistes überhaupt und so auch des absoluten Geistes begriffen werden *).

Wie sehr der Werth und die Bedeutung der Geistigkeit des Absoluten bei Hrn. Dr. Wirth geschmälert ist, ersieht man weiter auch daraus, daß er S. 31 die „Vorstellung" Gottes als Geistes ohne Wesenheit und ohne die Medien der Zoe und der Centralseele für eine solche erklärt, welche der Fülle Gottes keineswegs entspreche, in dem nicht bloß der Geist, sondern auf ewige Weise alle schaffenden Substanzen seien. Das ist freilich hier der Grundfehler, daß W. der spinozistische Satz von der Einheit der Substanz und von Gott als der Einen, allbefassenden, absoluten Substanz entschwunden ist; obwohl uns keineswegs der Spinozistische Begriff der Substanz und Gottes genügen kann,

*) Diese Dualität der Factoren hat der Verf. dieser Kritik in seiner Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846, näher nachgewiesen S. 31 f., wie er ebendort S. 72. 46 f. 55 ff. auch die Forderung, das Absolute als von Anfang an wirklich absoluten Geist zu denken, und die wirkliche Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Idealismus und Realismus von der Grundanschauung jenes aus genauer erörtert hat.

wir vielmehr fordern, daß der absolute Geist als solcher die Eine Substanz sei und umgekehrt, und so zugleich die unumstößliche Wahrheit, welche in jenen Sätzen Spinoza's liegt, in ihrer vollen Geltung erhalten. Weil aber bei W. dieß nicht der Fall ist, so verkennt er auch den tiefen Sinn der modernen Philosophie, welche auf nichts Anderes hinzielt, als den Geist als die Eine, absolute Substanz zu erfassen und aus ihr alles Uebrige zu deduciren. Es ist deßhalb falsch, wenn W. der modernen Philosophie Spiritualismus Schuld gibt; sie will keinen Spiritualismus, kein Geistiges, das in dualistischem Gegensatze zum Reellen steht, sondern den Geist, das Ideelle als das (letztlich) allein Reelle, ebendamit als die wirkliche, volle Genetrix und Genesis aller Gestaltungen des Seyenden, sie will — um es kurz zu sagen — einen Idealismus, der in sich der volle Realismus ist.

Gott ist, nach W. S. 35, „eine Vierheit von Substanzen" (Wesenheit, Zoe, Centralseele, Centralgeist), „aber nur Ein Selbst." In Betreff dieses Satzes übergehen wir, wie es mit der Einheit dieses Einen Selbst stehen muß, wenn die Substanzen ein solches, wie es bei W. häufig sich findet, selbstständiges Sein haben, oder was aus den Substanzen werden muß, wenn entweder auch häufig bei W. die Zoe und Centralseele bloße Medien zwischen der Wesenheit und dem Geiste sind, oder, worauf wir alsbald zu reden kommen werden, wenn W. selbst Gott als Geist als die eigentliche und tiefste Substanz betrachtet. Zuvor jedoch müssen wir fragen: was ist aus der reinen Einheit geworden, auf welche die ewige Wesenheit und letztlich der Geist folgte? Wie geschieht es, daß sie ganz vergessen zu sein scheint und nicht als die erste Substanz, deren es dann überhaupt fünf in Gott gäbe, aufgeführt wird? Von der reinen Einheit wird doch schon S. 13 ebenso bestimmt, als von einer jener vier Substanzen, behauptet, daß sie nicht bloß in unserem Bewußtsein, sondern ein Seiendes, ja das rein Seiende selbst sei. Wir müßten uns daher billig verwundern, wenn die reine Einheit, der Grundbegriff der Philosophie, bei Hrn. Wirth gänzlich verloren gegangen wäre, und können deßhalb nur annehmen, daß im Verlaufe des Systems

ein anderer Begriff an die Stelle jenes getreten sei, dieser sich selbst in einen tieferen Begriff umgesetzt habe. Wir haben schon im Anfange nachgewiesen, daß W. von der reinen Einheit aus nicht weiter gelangen konnte, wenn er sie nicht im Grunde doch als thätig, geistig gedacht hätte. Dieß mußte natürlich jetzt, wo das im Grundbegriffe enthaltene Wesen in seiner vollen Explication und Bestimmtheit, als Geist, zu resultiren hatte, ganz offen hervortreten. Der volle und nicht unbedeutende Fehler hiebei ist nur, daß dieses Resultat in der reinen Einheit, als dem unterschiedslosen, reinen Sein, in keiner Weise eine Begründung hat, sondern jene als die Wesenheit, Zoe, Seele und letztlich die Vollendung dieser, den Geist, begründend nur vorausgesetzt ist und als solches an sich oder im Hintergrunde Geistiges in dem ganzen Fortgange von der ewigen Wesenheit an, der Natur der Sache nach nothwendig immer deutlicher zu Tage kommt. Am Ersichtlichsten ist dieß demnach beim Centralgeiste, was folgende Sätze W.'s beweisen. S. 34 heißt es: „der Geist ist die höchste und letzte Form in dem göttlichen Sein. Denn er ist die Einheit schlechthin. Die Einheit, haben wir gesehen, kann nur als Discretion gefaßt werden; ist sie aber dieß, so ist sie Einheit in der Selbstunterscheidung, folglich Geist. Der Geist ist daher die sich wieder erfassende, das Ende in sich zurückbeugende Einheit." Wir haben schon oben bemerken müssen, wie die Einheit unmittelbar in der Wesenheit zu verschwinden droht, sofern sie als das rein Unterschiedslose unmittelbar das sich in sich scheidende, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten sein soll. Dieß, was wir oben aus der Wirth'schen Darstellung gefolgert haben, ist hier deutlich ausgesprochen, daß die Einheit nämlich nur als Discretion gefaßt werden könne. Wie aber die Einheit, da sie als das Erste im Absoluten nur aus sich thätig sein und sich selbst in sich scheiden kann, letztlich im Geiste aufgeht, ist in jenen Sätzen ebenfalls gesagt. Ist die Einheit nur als Discretion und als diese Einheit in der Selbstunterscheidung, Geist, so ist sie ebenso unmittelbar als jenes, auch dieses. Eben diese letztlich geistige Fassung der Einheit drückt W. aus, wenn er S. 34 sagt:

„die reine Einheit ist uranfänglich Reflexibilität.“ Wir haben rücksichtlich einer solchen Bezeichnungsweise bereits oben angeführt, daß die reine Einheit als das rein Seiende, absolut sich Gleiche, jene Thätigkeit ausschließt; und wir können uns dessen auch nicht anders überzeugen, obgleich W. S. 34 sagt: „Man denke scharf den Begriff der reinen Einheit und man kann sie nicht anders, denn als ewige Reflexibilität denken.“ Dieß vermag uns um so weniger zu einer Aenderung unserer Ansicht zu bewegen, da, wenn die Sache sich wirklich so verhielte, W. selbst gewiß da, wo er die reine Einheit beschreibt, auch jenes Begriffs erwähnt und nicht den ganz anderen des rein Seienden gebraucht hätte. Als im Gegensatz zu einem mit ihr verflochtenen Andersein stehend mag sich für die reine Einheit allerdings der Begriff der Reflexibilität ergeben, aber W. selbst weiß, wo er von der reinen Einheit als solcher handelt, wohl, daß in ihr alle Gegensätze ausgelöscht sind, sie daher als das alles Gegensätzliche schlechthin in sich zusammenschließende Eine zu betrachten ist. Daß aber W. von dieser Ansicht zu jener gelangt ist, und zwar alsbald und immer stärker nach geschehener Darlegung der reinen Einheit, liefert einen neuen Beweis dafür, wie wenig er den Begriff der allbefassenden Einheit voll und rein zu fassen und festzuhalten vermochte. Zu dieser vollen und reinen Erfassung, welche dann auch von selbst unbewegt festgehalten worden wäre, hätte gehört, das Absolute sogleich im Anfange als absoluten Geist zu fassen. Ja, wie sehr dieser Begriff das ganze Wesen des Absoluten begründet und ausmacht (ebendamit auch den Anfangsbegriff der reinen Einheit verdrängt) spricht Hr. Dr. Wirth selbst aus, wenn er S. 34 f. zusammenfassend sagt: „Die absolute Einheit ist ewig Reflexion, Geist, aber als Geist setzt sie sich ihre Wesenheit eben so ewig gegenüber, um aus ihr durch die Medien der Zoe und der Seele in sich zu gehen.“ Aehnlich heißt es S. 35: „Wenn wir den Ausdruck Substanz nicht bloß im relativen, sondern im absoluten Sinne nehmen und darunter dasjenige verstehen, was allein als das Selbstständige sich behauptet und in dessen Einheit alles Uebrige bei aller relativen Spontaneität doch

ruht, so können wir auch sagen, Gott ist nur Eine Substanz, nämlich in dem Sinne, daß der Geist die Substanz der Substanzen ist." In Betreff der ersteren Stelle nun müssen wir beifügen, daß eine Reflexion, Zurückwendung in sich, welche erst gegenüber der Wesenheit und vermittelst der Medien der Zoe und der Seele wirklich in sich geht und so sich wissend ist, nicht schon in ihrem Anfange als Geist bezeichnet, dieser also als das Treibende in jener nicht betrachtet werden kann. Bei dem auf dem absoluten Geiste ruhenden creatürlichen Geiste, aber nur bei diesem, ist jenes der Fall. Rücksichtlich der zweiten aus Wirth angeführten Stelle muß uns der schwankende Begriff der Substanzen und des Geistes als solcher Substanz auffallen. Denn es kann doch nicht das Absolute als Geist die vierte neben den drei andern Substanzen und zugleich die Substanz dieser selbst, er kann nicht relative und absolute Substanz in Einem sein. Diese unsichere Stellung der Substanz sowohl, als des göttlichen Geistes, hat seinen Grund eben auch wieder darin, daß dieser der eigentlich dominirende und allsetzende Begriff sein soll, und doch in Wahrheit nicht ist, oder daß das Ideelle den vollen Grund des Reellen ausmachen soll, aber der Dualismus zwischen beiden noch nicht ganz überwunden ist. Hinsichtlich der drei übrigen Substanzen, der Wesenheit, Zoe und Centralseele, zeigt sich jenes Schwanken darin, daß sie auf der einen Seite „Gott als dem Centralgeiste zu Grund liegen," dabei aber doch den idealen Impuls von diesem empfangen sollen. Denn es sagt W. ebendort S. 36: „Gott ist der seeligste, ja er ist das seelige Leben selbst, weil, wie bewiesen, in ihm der reine Impuls, welcher von dem Centralgeist in Gott ausgeht, durch alle Substanzen in Gott frei verläuft und in den Centralgeist erfüllt zurückgeht." Ist nach dieser Stelle nicht eigentlich der Centralgeist das Uranfängliche, der Wesenheit u. s. w. Vorausgehende? Den Centralgeist nennt W. S. 35 „die Eine herrschende Subjectivität, von welcher der Anfang des Impulses im göttlichen Sein ausgeht und in welche dieser Impuls, nachdem er die drei übrigen Substanzen durchlaufen, wieder zurückläuft." Ist nach diesen Worten die Thätigkeit Gottes in

Wahrheit eine Selbstvermittlung und Kreislauf des Centralgeistes in und mit sich, wie kann dann wieder S. 36 von W. gesagt werden, die Thätigkeit Gottes sei eine freie, durch das Leben und die Seele hindurchgehende Oscillation zwischen dem Centralgeiste und der Wesenheit?

Daß Hr. Dr. Wirth über den Begriff des Absoluten als des Weltgeistes nicht hinauskommt, bedarf nach der ganzen bisherigen Auseinandersetzung seiner Theorie keiner weitern Nachweisung. Gott ist auch nach W.'s Bestimmung S. 36 die reine, allerfüllte und thätige Harmonie des Universums, nach S. 49 der selbstbewußte Geist des reinen Universums oder des ewigen ätherischen Sphärencyklus. Wir wollen zwar keineswegs läugnen, daß Gott als Weltgeist nach der Wirth'schen Lehre über den gewöhnlichen Begriff davon insofern um Etwas hinaus ist, als er ihm „das reine Universum im Universum," das „ewige Universum" zutheilt, obwohl W.'s ganze Theorie von den drei Universen und vorzüglich von jenem mit seiner Ansicht über das Verhältniß des Ideellen und Reellen und deren Anwendung auf das Absolute steht und fällt. Aus jener Ansicht entspringt aber für W. der nicht geringe Nachtheil, daß ihm das (reine) Universum ganz bestimmt als die „Gott umgebende Sinnlichkeit," als seine „Leiblichkeit" resultirt (S. 36), wodurch das Absolute wieder mehr zu dem Begriffe der Weltseele herabgedrückt wird. W. ist mit diesen Bestimmungen über die „Diremtion der Seinheiten," welche nach ihm, S. 33, das Wesen des endlichen Geistes ausmachen, selbst nicht ganz hinweggekommen und hat sich selbst nicht zu einer vollkommenen, „an und für sich seienden Einheit derselben" erhoben, welche, wie W. eben dort richtig bemerkt, jene Diremtion voraussetzt. Mit dem Allem ist letztlich auf's Neue gegeben, daß W. in der empirischen Betrachtung des subjectiven Geistes festgehalten ist, und so wenig als in diesem, so wenig auch für das Absolute zum vollen, reinen Wesen des Geistes zu gelangen vermag. Dieß zeigt sich ganz deutlich auch in folgendem Punkte.

W. polemisirt S. 48 gegen die Persönlichkeit Gottes und sagt, dieser Begriff hätte nie von Gott ausgesagt werden sollen,

da mit ihm nothwendig der des Endlichen in Raum und Zeit gegeben sei. Wir sollten nun zwar meinen, da W. auf ebenderselben Seite offen sagt, er setze „das Sein Gottes als ein begrenztes und als ein sinnliches," werde er gerade deßhalb jenen Begriff der Persönlichkeit seinem Gott zuschreiben. Aber es sagt W. ebendort: „Gott an sich ist der reine Geist des reinen Universums. Wenn wir hiemit Gott als Centralmonade dieses Universums bezeichnen, so erhellt schon, daß er nicht, wie eine Person einen besonderen Leib habe, sondern daß sein Leib das Universum, hiemit hier noch das reine Universum und er selbst dessen Geist sei, und nach beiden Beziehungen ist die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes ausgeschlossen." Wir gestehen, daß wir hierin keinen wesentlichen Unterschied von der andern, von W. angeführten Meinung über die Persönlichkeit Gottes finden, zumal da das reine Universum bei W. doch wieder den specielleren, besonderen Leib bildet, und er das Sein Gottes sinnlich und begrenzt, somit endlich denkt. Aus der ganzen Auffassung dieses Punktes aber sehen wir, daß für W. das längst, wenn auch nicht durchaus in seiner ganzen Fülle und Selbstständigkeit, erkannte rein geistige Wesen der Persönlichkeit verloren gegangen ist. Gerade durch die Nothwendigkeit, ein wirkliches In-, Durch- und Für-sichbestehen des Absoluten als absoluten Geistes zu gewinnen, ist man neuerdings wieder von früher ganz entgegengesetzter Seite zu der Persönlichkeit Gottes geführt worden, indem diese letztlich eben jene Momente in sich befaßt. Sind aber näher Selbstbewußtsein und Wille das letzte und tiefste Wesen der Persönlichkeit, so könnte W., da er jene dem Centralgeiste ausdrücklich beilegt, die Persönlichkeit Gottes nicht läugnen, wenn bei seiner Grundansicht über das Verhältniß zwischen dem Ideellen und Reellen überhaupt eine rein geistige Fassung möglich wäre.

Hiemit haben wir den ersten Abschnitt der Wirth'schen Theorie des Absoluten dargestellt; es leuchtet von selbst ein, daß darin alle Hauptgedanken W.'s enthalten sind, wir uns daher im Folgenden kürzer fassen können.

Der zweite Abschnitt des Wirth'schen Systems handelt von Gott und dem zeitlichen Universum, und hiebei fragt es sich zuerst nach dem Grunde der Schöpfung. Der Grund der Scheidung, der Setzung des Unterschieds befaßt sich nach dem bereits Auseinandergesetzten in dem Momente der Discretion, welcher die Continuität zur Seite geht. Mit Beidem ist schon in jeder der drei ersten göttlichen Substanzen, der Wesenheit, Zoe und Centralseele, die Möglichkeit einer Scheidung und mannigfaltigen Ineinssetzung der Elemente gegeben, obwohl die wirkliche Unterscheidung nur durch den Geist bewirkt werden kann, da in ihm erst das Innere sich wirklich geschieden hat vom Aeußeren. Da aber zugleich Gott als Geist sein ganzes Wesen weiß, weiß er ebendamit auch alles mögliche Sein. „In Gott sind" so „von Ewigkeit die Ideen aller Dinge" (W. S. 49); die Idee wesentlich als Vermögen des Scienden betrachtet. Die Ideen sind nach W. S. 51 theils Acte des göttlichen Verstandes, theils Vermögen des göttlichen Seins. — So offenbart sich schon in diesen ersten Anfangssätzen wieder der Mangel der noch dualistischen Nebeneinanderhaltung von Denken und Sein. Dieser Gegensatz stellt sich hier für das Absolute als Auseinanderfallen von Möglichkeit und Nothwendigkeit dar, obwohl eine solche Trennung längst als dem Wesen des Absoluten zuwider erkannt ist. Als Acte des göttlichen Verstandes nun sind die Ideen erst intelligibel, als Vermögen des Seins sind sie erst latent. Ihre Realisirung ergibt sich aber von dem Sein, der Intellectualität und der Seligkeit Gottes aus, sofern diese erst mit jener absolut verwirklicht sind. Hiemit ist die Nothwendigkeit der Realisirung der göttlichen Ideen gegeben, deren Wirklichkeit jedoch noch nicht gesetzt. Wir müssen nun zwar dieser auf die obige Bemerkung zurückweisenden Trennung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit im Absoluten hier insofern ihr Recht angedeihen lassen, da, wie Hr. Dr. Wirth selbst bemerkt, die Philosophie die Frage nach der Wirklichkeit der Schöpfung nur deßhalb in ihrer ganzen Bestimmtheit zu stellen unterlassen habe, weil sie dieselbe nicht wahrhaft zu lösen vermochte. Im Gegensatz zu diesem nicht seltenen Un-

vermögen erkennen wir schon das als verdienstlich an, daß W. jene, bisher meist umgegangene Seite der Schöpfungstheorie wieder ganz bestimmt hervorhebt. Aber die Art, wie W. jenes nun thut, ist selbst nur das entgegengesetzte Extrem davon, daß man die Wirklichkeit der Schöpfung schlechthin in deren Möglichkeit und Nothwendigkeit verschwinden ließ. Wenn aber jene Wirklichkeit letztlich nur besagt: wie vollzieht sich diese Möglichkeit und Nothwendigkeit? so muß doch in dieser selbst schon jenes Wie befaßt sein, wenn sie anders nicht bloße Abstractionen und Assertionen enthalten soll. Es ist das fragliche Wie nur eine, aber freilich nicht zu übersehende Seite der andern Begriffe, welche zusammen selbst nur Momente der Einen, absoluten Idee sind. Obwohl nun in allen göttlichen Substanzen der Trieb ist, die Differenz des Möglichen und Wirklichen aufzulösen, so hat doch nur, wie bereits angeführt, der Geist die Kraft der Selbstunterscheidung. Der Geist, wesentlich als Selbstbewußtsein, ist demnach das Princip der Schöpfung; es wirkt in dem Acte der Schöpfung aber der Geist „zugleich als Wille, das Sichselbstdenken als Selbstanschauung und Selbstempfindung zu setzen;" und „diese reale Selbstanschauung und Selbstempfindung, als welche der Centralgeist schaffend sich activiren will, ist auch nur möglich, indem die Wesenheit, die Lebenskraft und die Weltseele die in ihnen verborgenen Elemente für sich selbst hervortreten lassen und in letzter Beziehung Naturbasis und umkleidendes Organ der Geburten des Geistes werden" (W. S. 56).

Wirth hat einen tiefen und lebensvollen Begriff der Schöpfung, wenn er diese als Selbstrealisirung des göttlichen Wesens faßt, und er ist damit in seinem vollen Rechte gegen die bloß negative Anschauung der Schöpfung aus Nichts, obwohl sich W. selbst mit seinem „dem Vermögen nach Seienden, dem relativen Nichts" noch zu sehr auf die bloß negative Seite neigt. Ferner hat jener Begriff der Schöpfung seine Geltung gegenüber der Betrachtung der Welt als Entäußerung Gottes. Aber ist nach W. das Sein, die Intellectualität und Seligkeit Gottes erst vollendet mit der Weltsetzung, so vollendet und vollzieht sich das Absolute zwar

nicht mehr wie bei Hegel vorherrschend in der Welt, allein es ist doch auch auf jene Weise das Insichvollendetsein des Absoluten nicht zu dem ihm gebührenden Rechte gekommen. Es ist zu jenem auch hier immer noch das Medium der Welt nothwendig. Demungeachtet ist es nicht die Meinung des Verfassers dieser Kritik, daß nun die Weltsetzung als etwas für Gott Zufälliges betrachtet werden dürfe, vielmehr glaubt er, daß dieser, wie jener Mangel in dem Begriffe der Welt als Selbstäußerung Gottes vermieden ist (welchen Begriff er S. 29 f. und 58 f. seiner eben citirten Schrift aufgestellt hat). Gegen diesen Begriff halten auch die Einwendungen W.'s nicht Stich; er sagt S. 58: „die Haupteinwendungen gegen eine Lehre, welche Gott in sich selbst als Geist begreift, von Seiten der herrschenden Philosophie lassen sich nämlich, soweit sie hierher gehören, auf folgendes Dilemma reduciren: Gott ist entweder uranfänglich Geist in sich vor aller Entwicklung in der Welt; dann ist er ewig actu, ewig vollendet, dann sieht man nicht ein, wozu er noch die Welt erschaffen, und man muß daher mit dem leeren Theismus die Schöpfung auf ein liberum arbitrium in Gott zurückführen, das aber in Gott schlechterdings undenkbar ist und das Sein der Welt als etwas Zufälliges setzt. Oder Gott wird Geist in der Weltentwicklung; dann aber wird er der Zeitlichkeit unterworfen und seine Absolutheit aufgehoben." Wir sind mit Hrn. Wirth ganz einverstanden, daß diese beiden Betrachtungsweisen falsch sind, glauben aber nicht, daß die erstere derselben mit dem Begriffe Gottes als in sich vollendeten Geistes vor aller Entwicklung in der Welt nothwendig verknüpft ist. Der Begriff der Selbstäußerung Gottes enthält jenes, ohne darum auf ein liberum arbitrium für die Setzung der Welt recurriren zu müssen. Daß dieß keineswegs der Fall ist, zeigt die Stelle bei W. S. 36, nach welcher bloße Passivität Tod und Stagnation, Seeligkeit nicht ohne die tiefste Activität ist. Diese Aussprüche enthalten unmittelbar auch die Wahrheit, daß alles Leben nicht schlechthin in sich verschlossen bleibt, sondern sich auch äußert. Aus jenen Aussprüchen W.'s erhellt endlich, wie es mit dem Vorwurfe steht,

den W., an jenen Satz von den Haupteinwendungen gegen die neueren Schöpfungstheorieen anknüpfend, der bisherigen deutschen Philosophie macht, daß sie nämlich kein ewiges Universum kenne. Ein solches in dem von W. gebrauchten Sinne ist vielmehr längst als eine aus dem Dualismus von Geist und Materie entsprungene Fiction erkannt. Wie sehr aber durch die von W. aufgestellte Trennung des ewigen und zeitlichen Universums der Begriff des ganzen Universums als des Einen großen Weltorganismus zerspalten wird, ergibt sich auch aus Folgendem. Nach W. selbst S. 58 hat „die Erde einmal angefangen, Lebendiges zu gebären," ebendamit hat sie nach nothwendigem Rückschlusse, da sie ein organisches Ganzes und so sich entwickelnd ist, überhaupt einmal angefangen, zu sein. Dieß wirkt nun weiter zurück auf das ganze Universum, da auch dieses auf einem bestimmten Punkte dazu gekommen sein muß, die tellurische Wirklichkeit aus sich hervorgehen zu lassen. Hieraus ist deutlich, daß mit dem ewigen Universum consequent auch die gleiche Ewigkeit der tellurischen Wirklichkeit und des Lebendigen auf der Erde behauptet werden muß, welch' Letzteres doch nach W. selbst nicht richtig ist. Ueberhaupt geht W. bei dem Verhältnisse der zeitlichen Schöpfung zu dem Ewigen nicht in die volle Tiefe der Sache ein. Seine Hauptsätze darüber (S. 60) sind: „Indem aber die göttlichen Substanzen, losgerissen von dem Urganzen, ihre latenten Henaden produciren, werden diese der Unendlichkeit verlustig und in die reine Zeitlichkeit geboren. Die Zeit überhaupt ist die Form der Succession; als solche ist sie nichts für sich, sie ist zwar etwas Reales, aber lediglich eine Form, welche hiemit ein Etwas voraussetzt, welches das Wesen jener Form ist. Das Wesen kann auch ein ewiges sein." .. „Das Zeitliche ist selbst ein Act Gottes und daher nicht ohne das Ewige; aber das Zeitliche selbst ist das Transeunte an diesem Acte, das Ewige ist sein Wesen." In dieser Auseinandersetzung läßt W. in der Form der Succession den Inhalt derselben, das Material, ganz verschwinden, wodurch Fragen wie die oben angegebene, welche der Natur der Sache nach unwillkürlich sich aufdrängen, nicht zu bestimmter Entscheidung

gelangen. Wirth kommt zwar in jene, seiner Weise leicht weg über den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, näher des zeitlichen Universums aus dem ewigen, oder, was aber im Grunde dasselbe Problem ist, über die tellurische Wirklichkeit im Verhältnisse zu dem zeitlichen Universum als Ganzem. Hätte nämlich W. den fraglichen Gegenstand nicht bloß formalistisch in's Auge gefaßt, so könnte er nicht, wie bereits angeführt, eine bestimmte Zeit setzen, wo die Erde Lebendiges aus sich zu gebären anzufangen hat, und dabei das zeitliche Universum, welchem die Erde doch als organisches Glied angehört, S. 107 als gleich ewig mit dem reinen Universum und dem zeitlich-ewigen behaupten. Es ist zudem längst ausgemacht, daß mit der ewigen Schöpfung der Welt eine eben solche auch von der Erde und dem Lebendigen auf dieser angenommen werden muß, umgekehrt aber mit dem Letztern das Erstere fällt. Hieraus ist endlich deutlich zu ersehen, daß mit diesen inhaltsvolleren Fragen das Problem von der zeitlichen Entstehung der Welt einen bestimmten Gehalt bekommt, der nicht so leicht auf die Seite geschafft werden kann, selbst wenn man sich, wie auch W. thut, rein an die Zeit als die Form der Succession hält. So sagt Wirth S. 60: „es ist die Zeit selbst nicht geworden, da sie ja selbst die Form des Werdens ist, also wenn sie werden würde, ihrem Werden vorangehen müßte." W. scheidet hier nicht gehörig den Begriff des Werdens als des successiven Nacheinanders und den des Entstehens, welch letzterer Begriff nicht schlechthin unter den ersteren fällt. Nur von dem ersteren aber gilt es, was dort W. bemerkt, nicht aber von dem Entstehen als dem schlechthinigen Gesetztwerden.

Daß aber W. gerade solche Hauptfragen nicht zu wirklicher Entscheidung bringt, sondern die Extreme meist mehr nur äußerlich vereinigt, sehen wir auch an der Weise, wie W. sich zum Pantheismus und Theismus verhält. Nach S. 66 der Wirth'schen Schrift ist die pantheistische Lehre diejenige, nach welcher Gott bloße Wesenheit ohne Geist, die theistische Lehre diejenige, nach welcher Gott bloßer Geist ohne Wesenheit ist. Man kann diese Bezeichnungen im Allgemeinen zugeben, und hat das jedenfalls

rühmend anzuerkennen, daß W. sowohl dem Pantheismus, als dem Theismus (dem abstracten; denn von diesem gilt jenes) seine Berechtigung angedeihen läßt. W. betrachtet sie richtig als zwei zu vereinigende Extreme, aber es ist nun offenbar eine bloß äußerliche Vereinigung, wenn sofort nach W. Gott Geist und Wesenheit sein soll. Die wirkliche und lebendige Vereinigung dagegen kann nur die sein, daß Gott als Geist die volle Wesenheit und als Wesenheit der volle Geist, beides schlechthin in Einem ist. Auf diese Weise haben wir einen ebenso reinen, als in sich erfüllten Theismus, und dadurch das Wahre des Pantheismus wie des abstracten Theismus erhalten. Freilich ist hiebei der Dualismus zwischen dem Idealen und Realen als vom Standpunkte des erstern aus vollkommen überwunden gesetzt, eine Anschauungsweise, deren Nothwendigkeit auch von dieser Seite aus erhellt.

Das zeitliche Universum entsteht nun nach W. dadurch, daß die in Gott seienden Substanzen von dem Geiste zur Spontaneität erregt werden, diese sich so von dem Urganzen losreißen und ihre latenten Henaden produciren. Diese Losreißung ist zugleich Gegensatz und Widerspruch gegen das Urganze, die aber nicht schlechthinige Losreißung vom Geist werden kann, da diese des Geistes wie der andern Substanzen eigener Untergang wäre. Da jedoch jene Losreißung mit dem Willen zur Schöpfung gegeben ist, so lassen sich beide Sätze nur durch Limitation vereinigen, d. h. so daß zwei Theile des Universums sich ergeben, der eine als die Existenz der Einheit, der andere als die Existenz des Widerspruchs der göttlichen Substanzen (W. S. 61). Gegen diese Deduction müssen wir einwenden, daß ja, wie bereits angeführt, bei einer schlechthinigen Losreißung (W. sagt auch bloß: Losreißung) der Geist und die andern göttlichen Substanzen zu Grunde gehen würden, damit also eine solche Losreißung ganz unmöglich ist, und die Negation, welche der Position gegenüber die Limitation nöthig machen würde, somit auch die Spaltung des Universums in jene zwei Theile, gar nicht Statt findet. Wir haben vielmehr einfach nur eine relative Losreißung und die der Welt allerdings zukommende relative Selbstständigkeit in Gott. Dieß ist auch mit der einen

Seite der Wirth'schen Betrachtung der göttlichen Substanzen, nämlich mit der des Geistes als der Substanz der Substanzen gegeben. Weil aber dieser Seite bei W. eine zweite gegenübersteht, nach der die anderen Substanzen wieder zu größerer Selbstständigkeit neben dem Geiste kommen, so offenbart sich dieß nun hier in jener schlechthinigen Losreißung. Wie nach W. die Selbstständigkeit der drei ersten göttlichen Substanzen neben dem Geiste ist und wieder nicht sein soll, ganz ebenso soll jene Losreißung nicht sein und ist doch, ist und ist nicht. Da jedoch nach W. die göttlichen Substanzen den ewigen ätherischen Sphärencyklus bilden, ist es den oben aufgestellten zwei Theilen des Universums gemäß nur der eine Theil jener Sphären, in dem die Substanzen für sich, getrennt von dem Urganzen wirken. Diese Sphären sind die Geburtsstätten der zeitlichen, realen Schöpfung, die andern beharren in dem reinen Aetherkreise und bleiben die reinen Existenzen der ewigen Substanzen (W. S. 61).

So gelangt W. zu der Deduction der endlichen Natur, auf welche wir uns jedoch, so interessant sie auch vielfach ist, nicht näher einlassen. Wir bemerken nur im Allgemeinen, daß die von W. gelehrten vier Substanzen in Gott, die Wesenheit, die Zoe, die Seele und der Geist, eine gute Construction der Stufen der irdischen Wesen auf sehr leichte Weise gestatten. Es ist dieß unschwer einzusehen, da das, was die Wesenheit enthält, eben das Eigenthümliche der unorganischen Natur ausmacht, die Zoe das der pflanzlichen, die Seele das der thierischen und der Geist das der menschlichen Natur. Ja wir müssen von hier aus sagen, daß die vier göttlichen Substanzen nichts Anderes sind, als die Wesenseigenthümlichkeiten der Natur in ihren Hauptreichen. Als Mangel bei W. stellt sich daher das dar, daß er jene aus der Betrachtung der Welt mit Recht gewonnenen Begriffe unmittelbar in Gott versetzt. Dadurch erfolgt natürlich eine Vermengung des Endlichen mit dem Absoluten, welche das volle Wesen des einen, wie des andern schmälert. Demungeachtet hat auch auf diesem Punkte W. das Verdienst, theils jene Grundbestimmtheiten der Natur so genau hervorzuheben, theils die Setzung des Reellen unmittelbar

aus dem Ideellen zu fordern. Deßhalb kann W. ferner aus jenen göttlichen Subſtanzen die Weſensbeſtimmtheiten des creatürlichen Geiſtes und die Epochen ſeiner Geſchichte ableiten, nämlich die vier Perioden des weſenhaften, vitalen, pſychiſchen und reinen Geiſtes. Auf der Stufe der Weſenheit ſtehen nach W. die Neger, den vitalen Geiſt repräſentiren China, Perſien und Indien, die Form des pſychiſchen Geiſtes war ausgeprägt bei den Aegyptern, Griechen und Römern, der Geiſt als Geiſt iſt dem Judenthum, dem Muhamedanismus und in ſeiner Vollendung dem Chriſtenthum eigen.

Der dritte Abſchnitt des Wirth'ſchen Syſtems, oder, was damit identiſch iſt, ſeiner Theorie des Abſoluten handelt von Gott und dem zeitlich ewigen Univerſum. Den Uebergang zu dieſem von dem zeitlichen Univerſum aus gewinnt W. im Weſentlichen durch folgende Sätze S. 102. „Hat er," Gott als Geiſt, „dadurch, daß er ſich ſelbſt als Subject-Object activirt und die Naturſubſtanzen geweckt hat, in einem Theile des Weltorganismus ein Uebergewicht der Naturſubſtanzen hervorgebracht, durch welche er ſelbſt und ſeine Schöpfung nicht mehr als das Erſte, ſondern als bloßes Reſultat ſich bethätigen kann; ſo muß er nun ſeine Allgewalt wieder herſtellen, oder er muß, ſtatt ein Kind der Naturſubſtanzen zu ſein, ihr Vater werden, ſtatt aus ihnen zu entſpringen, ſie ſelbſt aus ſich hervorbringen." Während daher die Formel der telluriſchen Schöpfung war: der Geiſt ſetzt ſich als Subject-Object, ſo liegt jener andern Schöpfung als Formel zu Grund: der Geiſt ſetzt ſich als Subject-Subject. Die Weſenheit empfängt auf dieſe letztere Weiſe die Subjectivität, welche in ihrem Centrum geſetzt war, als ihr eigenes Selbſt urſprünglich in ſich, kommt aus dem Verhältniſſe der Paſſivität gegenüber ihrem Centrum in das freier Wechſelwirkung zu ihm, wird Centrum ihres Centrums und beide werden wechſelſeitig peripheriſch und central oder ſie ſind Doppelſphären (W. S. 103). „Was aber in Gott idealiter iſt, das muß auch realiter ponirt werden, damit er ſchlechthin ſei, was er an ſich iſt. Dieß iſt der Grund der Schöpfung überhaupt, welcher hiemit auch die reale und ſo erſt ganz

entfaltete Selbstponirung des ewigen Geistes als Subject-Subject zur Folge hat. Die Schöpfung, welche hiedurch entsteht, kann nicht mehr die nur zeitliche, sie muß eine zeitlich ewige sein." Es ist eine große und tiefe Idee, welche in der Wirth'schen Lehre von der Welt der göttlichen Subject-Subjectivität enthalten ist, und wir müssen es immerhin für ein gutes Zeichen halten, daß W. überhaupt zu dieser Idee einer Welt, in welcher der Geist die ursprüngliche, aus sich selbst das Seiende ponirende Entelechie ist, geführt worden ist. Nur nehmen wir kraft der schon oben angegebenen und an W. selbst nachgewiesenen Ansicht von dem absoluten Geiste als der Einen absoluten Substanz, jenes für die Welt schlechthin in Anspruch, und behaupten, daß nur dann, wenn der Geist die ursprüngliche Entelechie ist, auch der Geist aus dem Seienden als die Spitze dieses geboren werden kann. Wenn daher W. eine Welt lehrt, in welcher der Geist nicht die ursprüngliche Entelechie ist, sondern erst aus dem Seienden geboren wird, so ist solches eine klare Folge der ganzen oben schon erörterten Fassung des Absoluten von dessen erster Bestimmung an. Dieß aber, sowie die damit ebenfalls gegebene schwankende Stellung der drei ersten göttlichen Substanzen zu dem Geiste, als der Substanz der Substanzen, äußert seine Wirkung noch im Folgenden.

Man sollte nämlich meinen, mit Gott und dem zeitlich ewigen Universum sei der Kreislauf des Absoluten, sowohl in sich als in seiner Setzung des Weltganzen vollendet, es habe sich jenes in diesen vollkommen herausgebildet und schaue sich so vollendet selbst an. Nun kommt aber bei Hrn. Dr. Wirth noch ein vierter Abschnitt: „das Absolute."

„Wir haben," damit beginnt W. diesen Abschnitt, „bisher drei Existenzweisen Gottes und drei Formen des Seins überhaupt betrachtet: 1) Gott an sich und das ewige Universum; 2) Gott und das zeitliche Universum; 3) Gott und das zeitlich ewige Universum." Setzen sich aber diese Welten gegenseitig voraus und sind sie hiemit gleich ewig, „so erhellt auch, daß erst sie zusammen den Begriff Gottes schlechthin constituiren, und hiefür sollte man, wenn man genau sprechen will, den Ausdruck: das Absolute aufbewah-

ren. Das Absolute oder Gott schlechthin ist die geistige Einheit der drei Welten, der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich ewigen." Dieß ist nach W. noch schließlich zu zeigen. In diesem vierten Abschnitte haben wir daher, wie schon von hier aus klar ist, nur eine Zusammenfassung, theilweise Ausführung und nähere Bestimmung des in den vorhergehenden Abschnitten Behandelten.

„Gott ist vor allen Dingen nie ohne ein Universum," mit diesem Satze heben die Aufschlüsse dieses Abschnittes an. Aber schon aus diesem ersten Satze ersehen wir, daß wir in diesem ganzen Abschnitte nichts wesentlich Neues erfahren. Denn würde darin von einer neuen, höhern Bestimmung Gottes die Rede sein, so müßte sich ebendamit nach jenen Worten W.'s selbst, wie nach seinem ganzen übrigen System auch ein weiteres, höheres Universum ergeben. Von einem solchen ist aber hier keine Spur, vielmehr hauptsächlich nur die Rede von dem Verhältnisse Gottes zu den drei Universen als des durch sie hindurchgehenden Einen. Wir läugnen nun zwar keineswegs, daß das in diesem vierten Abschnitte von W. Dargelegte von Wichtigkeit, besonders für W.'s eigene vorangehende Lehren ist, aber es ist doch gewiß in einem philosophischen Systeme ein Mangel, wenn solche erläuternde Zusammenfassungen als besonderer Theil der eigentlichen Construction behandelt werden. Daß aber Wirth hiezu kommt, dafür können wir als treibenden Grund nur das halten, daß der Geist in Gott bei W. als der über die andern Substanzen dominirende und sie von Anfang an impellirende, also letztlich ganz als derjenige erscheint, welcher alles Andere in sich befassen und in welchem sich daher auch dieses am Ende wieder befassen, von welchem dasselbe ganz ausgehen und in welchen es deßhalb auch ganz zurückgehen soll. So wenig aber das erstere dieser Momente bei W. vollzogen ist, so wenig läßt sich auch das letztere erreichen, wie vielmehr dort das Absolute als Geist von der Materie als dualistischem Elemente sich nicht zu befreien und rein auf sich zu stellen vermag, so stellt sich dieß auch hier am Ende klar heraus. Hiefür ist schon der Ausdruck: „das Absolute" (nicht: der absolute Geist), als die Bezeichnung des Höchsten und Allbefassenden von Bedeutung. Weiter

ſagt W. von dem Univerſum, ohne welches Gottes Begriff nicht gedacht werden könne, es ſei ebendeßwegen nicht bloß Gottes Werk, ſondern ſeine Exiſtenz. Die drei Welten aber, die ewige, zeitliche und zeitlich ewige verhalten ſich wie Grund, Mittel und Zweck. Auch in dieſer Beziehung, fährt W. S. 112 fort, iſt das Abſolute das Ganze; es iſt Grund, der zugleich Selbſtzweck iſt und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Gott iſt daher (S. 111) „die Henade der drei Welten," „die abſolute, d. h. real-ideale Vernunft, die ſich ſelbſt denkt und im Sichſelbſtdenken das Univerſum ſchafft." „Darum können wir," ſchreibt W. S. 108, „nunmehr ſagen: Gott κατ' ἐξοχήν iſt der Geiſt der Welt, die Welt κατ' ἐξοχήν iſt die Organiſation Gottes, Gott aber ſchlechthin oder das Abſolute iſt der unendliche Geiſtesorganismus, den wir Weltall nennen." Alle dieſe Sätze liefern uns neue Belege für die Bemerkungen, welche wir in der Darſtellung des Wirth'ſchen Syſtems machen mußten, ſie beweiſen auf's Neue, daß dieſes an dem Grundmangel des noch nicht überwundenen Gegenſatzes zwiſchen dem Idealismus und Realismus leidet, aber in verdienſtlicher Weiſe mit großer Kraft auf die volle Bewältigung jenes Gegenſatzes, auf einen vollkommen in ſich erfüllten, d. h. auf den abſoluten Idealismus hinweiſt und hindrängt. Seinen ganzen Standpunkt bezeichnet Hr. Dr. Wirth ganz deutlich damit, wenn er S. 111 die abſolute Vernunft den ſchlechthinigen Ideal-Realismus nennt.

Wenn wir nun im Bisherigen den erſten Theil des Wirth'ſchen Werks nach allen Seiten hin dargelegt haben, ſo gibt Wirth für ſeine Zerſpaltung des Abſoluten, für den ganzen Grundgedanken ſeiner Lehre überhaupt, im zweiten, hiſtoriſchen Theile ſeiner Schrift noch ein weiteres Moment ausführlich an, welches wichtig genug iſt, um noch beſprochen zu werden. Wirth ſagt nämlich S. 423 f. bei Darſtellung der Schelling'ſchen Schrift über Philoſophie und Religion: „Wird Gott uranfänglich nur als reine Intelligenz begriffen, die in ſich die reine und wahre Ideen-Welt enthält, wie kann dann der Uebergang von dieſem rein Intellectuellen zum Sinnlichen, von dieſer reinen Ideenwelt zur Welt des Endlichen, Unvollkommenen anders gefaßt werden, denn als

ein Abfall, ein Abbrechen von der urſprünglichen Abſolutheit ... Man glaubt, aus Gott als dem reinen Geiſte eine Schöpfung dadurch philoſophiſch denkbar machen zu können, daß man die Ideal-Welt in Gott durch den Act der göttlichen Selbſtanſchauung in die Differenz übergehen läßt. Wir ſind am wenigſten Willens, die Wahrheit dieſes Geſichtspunktes in Abrede zu ſtellen, läugnen aber auf's Beſtimmteſte, daß hiemit die ganze Welt der Endlichkeit, daß namentlich mehr als eine bloße Differenz, folglich auch das durch alles Geſchaffene hindurchgehende Geſetz des Gegenſatzes begreiflich gemacht ſei. Denn iſt die Schöpfung urſprünglich nur die reine Selbſtpoſition einer unbedingten Intelligenz, ſo muß auch das hiedurch Gewordene ſchon auf primitive Weiſe in reiner Intelligenz ſich bewegen und ſein Leben ein Leben in den Ideen, folglich in Uebereinſtimmung mit dem Sittlichen ſein, und die ganze Geſchichte, die ein Emporringen des Geiſtes aus der Realität in die Idealität durch ungeheure Entzweiungen hindurch darſtellt, iſt dann nur als ein, freilich nicht weiter erklärbarer (oder vielmehr an ſich unmöglicher) Abbruch von der abſolut vollkommenen Exiſtenz zu denken. Nur wenn die Schöpfung zwar den Geiſt als primum agens hat, aber zugleich in einem Fürſichwirken der ſeienden göttlichen Subſtanzen beruht, welche, indem ſie ſich relativ für ſich ſelbſt bewegen, die Idealwelt des Geiſtes nur unvollkommen darſtellen können, iſt nicht nur im Allgemeinen eine Welt der Antitheſen begriffen, ſondern auch der metaphyſiſche Beweis einer Conſtruction der Geſchichte gewonnen." — Wir glaubten dieſe Stelle um ſo mehr ganz herſetzen zu müſſen, da deren hohe Bedeutſamkeit und auch ihre Richtigkeit im Allgemeinen zugegeben werden muß. Demungeachtet ſcheint die Abhülfe, welche Hr. Wirth ſelbſt zu Erreichung jenes Zweckes trifft, zu ſehr auf Koſten der Einheit des Abſoluten ſowohl, als der Welt zu geſchehen. Allerdings aber gelten jene Sätze Wirth's gegen jeden Begriff Gottes als reinen, ſchlechthinigen Eins, treffen jedoch gerade deßhalb den von uns aufgeſtellten Begriff Gottes als Dualität von Factoren, als abſoluten Willen und abſolute Intelligenz, nicht, ſondern es ſcheinen eben hiemit jene Ein-

würfe gegen einen schlechthin monistischen Begriff Gottes ihre volle und wahre Erledigung finden zu können. Denn nicht nur liegt überhaupt in der Dualität rein als solcher die Möglichkeit einer bis zum Widerspruch hin sich steigernden Scheidung, sondern es ist dieß näher noch mit dem Willen, als demjenigen Factor, welcher vorherrschend das Moment der Freithätigkeit repräsentirt, gegeben. Zudem ist durch eine solche Lösung jener Frage auf der einen Seite die Einheit des Absoluten, wie der Welt gewahrt, und es ergibt sich dort auf der andern Seite nicht, wie bei Wirth, eine mehr nur äußerliche Vereinigung der verschiedenen Momente, da sich Wille und Intelligenz von selbst als das reine Wesen des Geistes constituirend darstellen. Es wäre aber ganz falsch, wenn man muthmaßen wollte, unsere eigene Ansicht komme auf die Meinung von der Wahl der relativ besten Welt durch Gott oder etwas Derartiges hinaus, vielmehr ist uns der Wille wie die Intelligenz eine durch die Selbstäußerung des Absoluten gesetzte volle Weltmacht.

Der zweite Theil der Wirth'schen Schrift, zu dem wir nunmehr gelangt sind, enthält die geschichtliche Entwicklung der speculativen Idee Gottes oder eine Darstellung der Systeme der griechischen und deutschen Philosophie vorzüglich in Betreff ihres Gottesbegriffs. Bei der Darstellung dieses zweiten Theiles werden wir jedoch, da uns der erste so lange in Anspruch genommen hat, nicht in's Einzelne tiefer eingehen.

Wenn es nun an sich schon Anerkennung verdient, jenen Hauptpunkt der Philosophie, die Lehre vom Absoluten, in allen Systemen herauszuheben und näher darzustellen, so ist noch mehr des Lobes würdig die tiefsinnige und genaue Behandlung, welche Hr. Dr. Wirth auch diesem Gegenstande seiner Schrift angedeihen läßt. Außerdem aber erhält W.'s Darstellung ein vorzügliches Interesse dadurch, daß sie fast durchaus eine Ergänzung und theilweises Correctiv zu der Hegel'schen Auffassung bietet. Obwohl jedoch W. dieser Darstellung und Beurtheilung nicht mit Unrecht den Vorwurf macht, sie sehe in den andern Systemen zu sehr ihre eigenen Grundgedanken, jene nach diesen modificirend,

so scheint uns ungeachtet der klaren Einsicht in diesen Fehler W. selbst denselben nicht in der gehörigen Weise vermieden zu haben. Dieß geht fast durch alle Systeme, besonders der alten Philosophie hindurch und ist schon mit dem von W. zu sehr gerühmten Realismus dieser gegeben. Man könnte das Wirth'sche System eine auf moderne Grundlage erbaute Gesammtconstruction der alten Philosophie nennen. Denn seine Lehre von der reinen Einheit, dem Seienden, findet W. bei den Eleaten, die, wie Heraklit, die Atomisten und Anaxagoras aus der Erkenntnißquelle der absoluten Vernunft geschöpft haben sollen. Von der pythagoräischen Philosophie sagt W., sie bewege sich naiv in der vollen Wahrheit. spreche die volle Uridee, wie sie den griechischen Geist beseelt, in der Weise des einfachen Denkens aus. Es findet auch W. in dem pythagoräischen Systeme so sehr hauptsächlich seine Lehre von der Centralseele und der dreifachen Welt, in der sich das Absolute entfaltet, daß er es für nöthig erachtet, sich in einer Anmerkung S. 148. vor der Ansicht zu schützen, als habe er die Grundlage seiner Theorie von den Pythagoräern entlehnt. Bei Plato geht nach unserer Ansicht W. vornehmlich darin zu weit (S. 200), daß Plato ein von dem Idealen unabhängiges, darum mit ihm gleich ewiges Sein der Materie völlig aufgehoben, diese als etwas aus den Ideen selbst Werdendes, als ihre bloße Erscheinungsform begriffen haben soll. W. läßt hier das dualistische Element, das nach ihm selbst (S. 189.) Plato enthält, zu sehr verschwinden. Und hebt nun W. den Dualismus dieses Systems S. 208 wieder mehr hervor, so beweist er selbst so viel, daß nur, indem man Beides, diesen Dualismus und das Streben nach Einheit, zusammennimmt, die volle Ansicht Plato's gewonnen ist, in keinem Falle also so bestimmte Erklärungen, wie die oben angeführte (S. 200) aufgestellt und von völliger Aufhebung der Unabhängigkeit der Materie, von ihr als bloßer Erscheinungsform der Ideen geredet werden kann. Wie sehr aber die einseitige Hervorhebung dieser Betrachtungsweise bei W. dominirt, zeigt sich noch S. 226, wo W. von Plato, dem Aristoteles gegenüber, rühmt, daß jener „die Materie aus den Ideen ab-

leitete." Da den Stoikern Gott der Weltgeist ist und die Welt der Leib Gottes, so hat Zeno nach W. S. 230 die Philosophie auf ihr Urbewußtsein zurückgeführt, aber das weitere Verdienst der bestimmten, begrifflichen Erfassung desselben hinzugefügt. Die Stoiker bilden nach W. die eigentliche Vollendung der zweiten, mit Sokrates beginnenden Periode, die ihr negatives, vorherrschend reactionäres Resultat im Epikuräismus und Skepticismus hat. Fast alle Hauptmomente seines Systems findet Wirth im Neuplatonismns, so daß wir das Wirth'sche System als wiederaufgelebten, modernen Neuplatonismus bezeichnen können. W. selst sagt S. 240, die Neuplatoniker haben das Grundprincip der wahren, über den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven erhabenen Philosophie nicht consequent durchgeführt, nichts destoweniger aber dasselbe seinen wesentlichen Elementen nach aufgestellt. Zurückschauend aber auf W.'s eigenes System müssen wir folgende Stelle über die Neuplatoniker ausheben. S. 253 stellt W. als den Grundfehler dieser dar, daß das Eins reflexionslos sei; ausdrücklich lehren Plotin und Proklus, daß das Eins nicht denke und daß ihm kein Wollen zukomme; Beiden sei der Geist ein anderer Gott als das Eins, und es sei dem Proklus sehr ernstlich um den Beweis zu thun, daß der Geist nicht die erste Substanz sei. Wenn nun hierin W. einen der ersten Keime des weiterhin immer mehr den ganzen Neuplatonismus zersetzenden Dualismus sieht: so richtet er damit sein eigenes System. Denn obwohl W. nicht ausdrücklich lehrt, daß das Eins nicht denke, nicht wolle, so lehrt er doch auch mit keinem Ausdrucke das Gegentheil. Ebenso lehrt Hr. Wirth zwar nicht, daß „der Geist ein anderer Gott als das Eins sei," aber ebensowenig auch das, daß der Geist wirklich und vollkommen die erste Substanz ist.

Nachdem in dem Neuplatonismus die griechische Philosophie ihre Aufgabe erfüllt hat, so ist es nun nach Wirth Aufgabe der germanischen Philosophie, den Dualismus, in welchem die griechische Philosophie geendet, zum Monismus zurückzuführen, aber dieß so, daß in der höchsten absoluten Idee, in der Gottes als an und für sich seienden Geistes die Nothwendigkeit des Nega-

tiven, seiner Hervorbringung einer endlichen, gegensätzlichen Welt, welche keines der griechischen Systeme begriffen habe, erkannt werde (S. 270). „Hier entspringt," fährt Wirth fort, „der absolute Idealismus, dessen Princip die Idee des unendlichen, den Gegensatz constituirenden und ihn als sein eigenes Lebens-Moment umschließenden Geistes ist." Wir können uns mit diesen Sätzen im Allgemeinen einverstanden erklären, müssen uns jedoch gegen die Punkte verwahren, wele den noch nicht überwundenen Gegensatz des Realismus zum Idealismus enthalten. Denn wie es W. ergeht, wenn er den Real-Idealismus in dem schon oft angegebenen Sinne für den durch die ganze Geschichte der germanischen Philosophie hindurchgehenden Grundgedanken und damit auch für das Endziel derselben hält, ersehen wir daraus, daß er jenen Grundgedanken nur bei Böhme und in den spätern Phasen Schellings zu finden vermag, bei allen andern, dazwischenliegenden Philosophen aber nur antithetische Systeme sieht. Schon hieraus läßt sich vermuthen, daß W. den Grundgedanken der deutschen Philosophie nicht voll und ungetrübt erfaßt hat, eine Vermuthung, die auch durch die Kritik der Wirth'schen Ideen selbst zur vollen Gewißheit wird. Die antithetischen Systeme selbst sind nach W. folgende: 1) Systeme des Realismus: Spinoza, Leibnitz. Der französische Materialismus bildet den negativen Uebergang zu 2) den Systemen des Idealismus: Kant, Fichte und Reiff (formaler Idealismus), Schelling in seiner zweiten Periode (substanzieller Idealismus), Hegel (logischer Idealismus), Jakobi (das unmittelbare Wissen). Auf die antithetischen Systeme folgt die absolute Philosophie. Dieser gehört zuerst der Neuschellingianismus an, „der Neuplatonismus unserer Zeit" nach W., in drei Perioden sich verlaufend. Von der letzten dieser Perioden sagt W. S. 449: „Es ist nicht schwer zu beweisen, daß die Realisirung des höchsten Problems der neueren Philosophie ein ganz anderes System zur Folge haben müßte, als die Philosophie der Offenbarung ist." Hr. Dr. Wirth fährt deßhalb weiter so fort: „Hat sich, wie wir gesehen haben, die Vernunft des Occidents angestrengt, Gott bei aller Beziehung auf die Welt doch als Anund-

fürsichsein zu erkennen; so kann er in seinem reinen Wesen nichts anderes sein, als die Einheit der ewigen kosmischen Substanzen des Weltwesens, des Weltlebens, der Weltseele, des Weltgeistes, welche zusammen in ihrem Anundfürsichsein das ewige Universum constituiren." Ist dieß nach Wirth die Lösung des Problem wie der germanischen, so der Philosophie überhaupt, so glauben wir unsere von dieser abweichende Ansicht in der Kritik des Wirth'schen Systems hinlänglich begründet zu haben, müssen aber auch hier wieder die Fülle und Tiefe der Anschauung Wirths rühmend anerkennen. Eben diese äußert sich auch in der Sprache W.'s, sie ist lebendig und frei von dem in der philosophischen Darstellung immer noch häufigen Schwulste, obwohl W. nicht selten mystische Redeweisen gebraucht.

Erklärung der Redaction.

Die Abhandlung über „Glauben und Wissen" wurde von Herrn C. Franz am Anfange des vorigen Jahres der Redaction unaufgefordert eingesendet. Diese meldete ihm sogleich, daß sein Aufsatz nur bedingter Weise, nach gewissen ausdrücklich vorgeschlagenen Aenderungen, Aufnahme in der Zeitschrift finden könne. Da dieser Brief unbeantwortet blieb, so mußte die Red. an die stillschweigende Einwilligung des Verfassers in ihren Vorschlag glauben, um so mehr da das Manuscript nicht von ihm zurückgefordert wurde; und so erfolgte denn seine Aufnahme in's vorliegende Heft, wobei sich freilich ergab, daß nicht einzelne Aenderungen und Abkürzungen genügten, um den Aufsatz mit dem allgemeinen Geiste der Zeitschrift in Einklang zu bringen, daß eine berichtigende Nachschrift nicht zu umgehen sei. Nachdem der Abdruck geschehen und die Vollendung des Heftes nahe war, gab der Herr Verf. die unerwartete Nachricht, daß er über seine

Abhandlung anderweitig verfügt habe und sie im Janus von Huber (38tes u. 39tes Heft) erschienen sei. Die Redaction glaubt diesen Vorfall zu ihrer Rechtfertigung selbst zur Kenntniß des Publicums bringen zu müssen, indem ihr nicht füglich anzumuthen ist, nachzuspüren, ob die ihr zum Abdrucke anvertrauten Manuscripte von ihren Verfassern unterdeß nicht anderweitig veröffentlicht worden seien!

Im Januar 1847.

Druckfehler:

Seite 146 Z. 4 v. O. statt: zu dem großen Systeme lies: zu den großen Systemen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spec. Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Sortiments-Buchhandl. in Tübingen bezogen werden.

Bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschien und ist in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Fülleborn (F. L.),

Zwei Abhandlungen:

1) Der Einheitstrieb als die organische Quelle der Kräfte der Natur.
2) Das Positive der von dem Kirchenglauben gesonderten christlichen Religion, durch die Einheitslehre anschaulicher gemacht.

Nebst einer die Einheitslehre als Wissenschaft begründenden Einleitung.

Gr. 8. Geh. 1 Thlr.

Das System des Verfassers, das auf keins der bisherigen philosophischen Systeme sich gründet, ist aus dieser Schrift, die in einer jedem Gebildeten verständlichen Sprache geschrieben, vollständig zu entnehmen. Christliche Religionsphilosophie und die Regeln der Natur stehen nach diesem Systeme in vollkommenem Einklang.

Soeben erschien:

Waitz, Dr. **Th.**, Grundlegung der Psychologie. Nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere besonders die Instincterscheinungen. Gr. 8. geh. Hamb. u. Gotha Fr. & Andr. Perthes 1 Thlr.

Die Absicht des Verf. geht in dem vorstehenden Buche hauptsächlich dahin, die philosophische Speculation der exacten Naturforschung so sehr als möglich anzunähern, durch den Versuch die Psychologie, welche er als Grundlage aller anderen philosophischen Disciplinen betrachtet, auf die Resultate der neuern Physiologen zu gründen. Die beigefügte Abhandlung über das Seelenleben der Thiere soll an einem Beispiele die Anwendung der in ersten Theile entwickelten Sätze zeigen.

Im Verlage von G. A. Reyher in Mitau ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Entwurf der Logik.

Ein Leitfaden für Vorlesungen

von

Dr. **Strümpell**,

außerordentl. Professor der Philosophie an der Universität Dorpat.

8. geh. Preis 22½ Ngr.

Von demselben Verfasser erschien 1844 bei mir:

Die

Vorschule der Ethik.

Ein Lehrbuch.

gr. 8. Preis 1 Th. 20 Ngr.

Bei Flammer und Hoffmann in Pforzheim ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands und der angrenzenden Länder zu haben:

Psyche.

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

Von Dr. **C. G. Carus,**

Geheimen Medicinalrathe, Leibarzte Sr. Majestät des Königs von Sachsen u. s. w.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Groß Oktav. Velinpapier. Preis 3 Thlr. 8 Ngr., 5 fl.

Jakob Böhme's sämmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler. Sechster Band, enthaltend: Psychologia vera; Psychologiae supplementum, das umgewandte Auge; de incarnatione verbi; sex puncta theosophica; sex puncta mystica; mysterium pansophicum; de quatuor complexionibus; theoscopia; de testamentis Christi; Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele; theosophische Fragen; Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; Schlüssel. Mit einer lithographirten Tafel. gr. 8. 3 Rthlr. 6 Ngr.

ist erschienen und der 7. Band, der das Ganze beschließt unter der Presse.

Die früher herausgekommenen Bände kosten:

1. Band: der Weg zu Christi. 3/4 Thlr. 2. Band: Aurora. 1 1/2 Thlr. 3. Band: die drei Principien göttlichen Wesens. 1 3/4 Thlr. 4. Band: vom dreifachen Leben des Menschen; von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen; von der Gnadenwahl. 2 3/4 Thlr. 5. Band: Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Moses. 3 1/5 Thlr.

Joh. Ambr. Barth in Leipzig.

Bei Adolph Marcus in Bonn ist erschienen:

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Neunter bis eilfter Band.

Nachgelassene Werke drei Bände.

Diese drei Bände der „Nachgelassenen Werke" des berühmten Gelehrten beschliessen die Sammlung seiner „Sämmtlichen Werke", welche unlängst in 8 Bänden erschienen sind, und werden für die Unterzeichner auf diese zu folgenden ermässigten Preisen erlassen:

Bd. I.	zu	1 Thlr.	24 Sgr.	
„ II.	„	2 „	—	„
„ III.	„	1 „	16	„
		5 Thlr.	10 Sgr.	

Digitized by Google

Digitized by Google